PLOTIN / ENNEADEN

IN AUSWAHL ÜBERSETZT
UND EINGELEITET VON
OTTO KIEFER

I. BAND



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

VON DIESEM BUCHE WURDEN 30 ABZÜGE / ZUM PREISE VON DREISSIG MARK FÜR JEDES EXEMPLAR / AUF BÜTTENPAPIER HERGESTELLT / IN GANZPERGAMENT GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Im Jahre 1492 erschien in Florenz die lateinische Übertragung der plotinischen Enneaden, verfaßt von dem bekannten Platoniker Marsilius Ficinus. Damit war Plotin zum ersten Male wieder den weiteren Kreisen der gebildeten Welt zugänglich gemacht worden. Trotzdem dauerte es noch lange Zeit, bis die philosophische Wissenschaft von diesem eigenartigen Denker Notiz nahm; wurde doch der griechische Text dieser Schriften erst im Jahre 1580 in Basel herausgegeben, während wirklich wissenschaftliche, einigermaßen fehlerlose Ausgaben überhaupt erst im neunzehnten Jahrhundert erschienen. Auch die Stellungnahme der Wissenschaft zu Plotins Lehre war anfangs keineswegs gerecht: so behauptete beispielsweise Bayle in seinem Dictionnaire, die Philosophie Plotins enthalte Spinozismus und Pantheismus, während der Kantianer Tennemann in seiner 1807 erschienenen Philosophiegeschichte von Schwärmerei, Träumerei der Phantasie, phantastischer Ausartung und Eklektizismus bei Plotin spricht; auch Ritters Geschichte der Philosophie wird diesem Denker noch nicht völlig gerecht; neben viel Brauchbarem im einzelnen faßt er sein Urteil über Plotin schließlich dahin zusammen: seine Philosophie sei die Lehre eines alternden Mannes in alternder Zeit. Wenn wir von minder bedeutenden Erscheinungen wie Tiedemanns Bemerkungen über Plotin in seinem „Geist der spekulativen Philosophie“, einer Schrift J. G. Fichtes über den Ursprung der neuplatonischen Philosophie und einem ähnlichen Werk von Bouterwek absehen, so brach eigentlich erst Hegel in seinen 1836 erschienenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie einigermaßen mit der herkömmlichen falschen Beurteilung unseres Philosophen, und schuf Raum für eine gerechtere Stellungnahme der

Wissenschaft. Ihm folgten Kirchner, Steinhart und Zeller, Forscher, welche, jeder nach seiner Eigenart, viel Gutes über Plotin vorgebracht haben. Unter den neuesten Erscheinungen über ihn sind endlich E. v. Hartmanns eingehende geistvolle Untersuchungen über Plotins Axiologie und über seine Kategorienlehre hervorzuheben. Hartmann ist eigentlich der erste Forscher, welcher, Plotins Geist kongenial, diesem letzten wirklich großen Hellenen durchaus gerecht wird und seine gewaltige Bedeutung für die spätere Entwicklung der Mystik, ja der gesamten Philosophie bis in die Gegenwart klar erkannt hat. Die beiden erwähnten Aufsätze Hartmanns können somit als eine erwünschte Ergänzung und Erläuterung vorliegender Ausgabe dienen. Da Herr Professor Drews in Karlsruhe eine größere Monographie über die Philosophie Plotins in Aussicht stellt, nahm der Herausgeber vorliegender Ausgabe davon Umgang, der eingehenden biographischen Einleitung und den erläuternden Anmerkungen noch eine Darstellung von Plotins System beizufügen, welche sich auf einigen Bogen so wie so nicht gut geben läßt.

Was diese Ausgabe selbst angeht, so ist sie bestrebt, unter Zuhilfenahme alles bisher auf dem Gebiete der Übertragung Plotins in deutscher und französischer Sprache Erschienenen, einen möglichst auch für weitere Kreise verständlichen Text der nicht gar zu abstrakt geschriebenen Enneaden Plotins in der deutschen Sprache der Gegenwart zu geben. Ganz weggelassen wurden deshalb diejenigen Bücher der zweiten und sechsten Enneade, welche sich mit der so schwierigen Kategorienlehre befassen, ferner die dunkeln, dem Verständnis beinahe unzugänglichen Bücher 4 und 5 der sechsten Enneade und endlich die für unsere Zeit ziemlich wertlosen Bücher 1, 2, 3, 7, 8 der zweiten Enneade und das lediglich aus Wiederholungen bestehende Buch 9 der dritten; die übrigen Bücher

wurden teilweise nur gekürzt übertragen, man findet es an den betreffenden Stellen jeweils bemerkt. Die Anordnung geschah im Anschluß an die Neuplatonischen Studien Dr. A. Richters; sie sucht tunlichst dem inneren Zusammenhang der Schriften gerecht zu werden. Die vorliegende Ausgabe wendet sich weniger an den streng wissenschaftlichen Forscher, der imstande ist, seinen Plotin im Urtext zu studieren, als vielmehr an den großen Teil der Gebildeten unserer Tage, in welchen eine lebhafte Sehnsucht nach Verinnerlichung und Vergeistigung unserer Religion lebt: wer sich vom Geiste eines Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann oder der indischen Philosophie angezogen fühlt, wird sich auch mit Plotin befreunden können. Möge unsere Ausgabe, so unvollkommen sie auch ist, zu diesem Bekanntwerden Plotins in weiteren Kreisen einiges beitragen! Dann wird der Übersetzer auch die gewiß nicht ausbleibenden Bemängelungen berechtigter und unberechtigter Kritiker gerne hinnehmen, in dem Bewußtsein, daß die lange und schwierige Arbeit wenigstens nicht ganz zwecklos gewesen ist.

STUTTGART, MAI 1905

DR. O. KIEFER



EINLEITUNG



DREI Quellen sind es letzten Endes, welche zum Zustandekommen eines großen Künstlers wie auch eines großen Philosophen zusammenströmen: eigenartige Persönlichkeit, zeitliches Milieu und Tradition. Wer bei der Darstellung des Lebens und der Lehre eines Philosophen diese Quellen gleichmäßig berücksichtigt, wird sich ebensosehr vom Standpunkt Hegels ferne halten, für den sich die ganze Geschichte nur als ein dialektisches Spiel und Widerspiel von Ideen darstellt, als er die umgekehrte Einseitigkeit der materialistischen Geschichtsbetrachtung vermeiden wird, welche die Ideen nur von den wirtschaftlichen Kämpfen einer Zeit abhängen läßt. Die folgende Darstellung der Persönlichkeit Plotins wird nach Kräften bemüht sein, zwischen diesen beiden Extremen die richtige Mitte zu finden.

Plotinos wurde im Jahre 204 oder 205 n. Chr. unter der Regierung des Kaisers Septimius Severus in Ägypten, wahrscheinlich in Lykopolis, geboren. Von seinen Vorfahren wissen wir nichts, denn der bescheidene Mann brachte es nie über sich, von seiner Herkunft, seinen Eltern oder seiner Vaterstadt zu reden, er hielt das alles für unwichtig, ja er schien sich, wie sein Biograph Porphyrius berichtet, zu schämen, daß er in einem Körper sei. Nicht unmöglich wäre es, wie Arthur Richter in seinen Neuplatonischen Studien geistreich vermutet, daß ein Vorfahre unseres Philosophen, ein Freigelassener unter Kaiser Trajan, von der Kaiserin Plotina den Namen Plotinus angenommen hat und zur Verwaltung eines Amtes in die ägyptische Provinz gesandt wurde. Diese Vermutung wird vielleicht dadurch bestärkt, daß sich Plotin später dauernd in Rom niederließ, woraus man doch

vielleicht schließen könnte, es hätten bereits Beziehungen irgendwelcher Art zwischen ihm und Rom bestanden, wenn auch der Hauptgrund für diese Übersiedelung wohl tiefer lag, wie später zu erörtern. Allein wie dem auch sei, die entscheidenden ersten Eindrücke seines Lebens, seine Erziehung und seine ganze Ausbildung hat Plotin in Ägypten erhalten. Wir wissen nicht, ob er schon in seinem achten Lebensjahre, da er die Knabenschule besuchte, und wie er selbst seinem Biographen erzählte, noch an der Brust seiner Amme zu trinken pflegte, oder erst später in Alexandria, nach Rom der bedeutendsten Stadt der damaligen Welt, lebte. Jedenfalls hat er in seiner Jugend die gesamte gelehrte Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen, wenigstens kannte er außer der Philosophie die Hauptsätze der Geometrie und Arithmetik, der Mechanik, Optik und Musik, wenn es ihm auch nicht gegeben war, diese Künste praktisch auszuüben. Als er 28 Jahre alt war, fühlte er sich aus tiefstem Herzensbedürfnis zum Studium der Philosophie getrieben. Da habe man ihn, sagt Porphyrius wörtlich, an die Philosophen gewiesen, welche um diese Zeit in Alexandria den größten Ruf genossen. Möglicherweise befand sich also Plotin damals schon jahrelang in dieser Stadt. Um nun zu begreifen, was Alexandria einem geistig regsamen jungen Mann damals bot, müssen wir etwas weiter ausholen. Alexandria, die größte Handelsstadt jener Zeit, der Hauptstapelplatz indischer und arabischer Waren, die Stadt, von der ein römischer Schriftsteller des dritten Jahrhunderts sagt: „sie ist eine Stadt der Fülle, des Reichtums und der Üppigkeit, in welcher niemand müßig geht," — war schon seit ihrer Gründung durch Alexander den Großen und dann unter den kunst- und wissenschaftsliebenden Ptolemäern eine Stätte reichsten geistigen Lebens gewesen. Herrschte anfangs in ihr der hellenische Geist vor,

so gelangte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert das Judentum wie im Handel, so auch im geistigen Leben dort zu größerer Bedeutung und wurde zu einem verbindenden Element zwischen orientalischer und okzidentalischer Kultur. Doch auch andere Rassen, die eingeborenen Ägypter und wahrscheinlich auch Perser und Indier mischten sich mit den ursprünglich hellenischen Elementen der Stadt. Worin erschöpfte sich nun die Haupttätigkeit dieser Mischbevölkerung? Einmal im Handel, wie wir schon sagten, außerdem aber in einer außerordentlich regen wissenschaftlichen Tätigkeit. Dazu boten die reichen von den Ptolemäern gegründeten Bildungsgelegenheiten Alexandrias die schönste Grundlage: die beiden großen Bibliotheken und das Museion, eine Art Akademie der Wissenschaften, an welcher von Anfang an besoldete Gelehrte eine umfangreiche Tätigkeit des Sammelns, Ordnens, Kritisierens und Erklärens aller bekannten Schriftsteller entfalteten. Stand also die eigentliche Philologie in Alexandria seit Jahrhunderten im Vordergrund, so wurde doch auch die Philosophie keineswegs vernachlässigt; Originalgenies allerdings wie einen Platon erzeugte diese Stadt nicht, sie schien vielmehr seit alters dazu bestimmt, zwischen den verschiedenen Richtungen, deren Werke hier aufgespeichert waren, zu vermitteln; so gehen denn alle die Versuche antiker Philosophie, aus verschiedenen Elementen schon vorhandener Systeme etwas Neues zu schaffen, also der Eklektizismus im weitesten und besten Sinne dieses Wortes genommen, von Alexandria aus: der sogenannte Neupythagoreismus, das philosophische Neujudentum und schließlich der Neuplatonismus. Um den allen diesen Richtungen gemeinsamen Geist ganz zu erfassen, darf man ein weiteres sehr wesentliches Moment im geistigen Leben Alexandrias, überhaupt Ägyptens, nicht vergessen: das lebendige religiöse Leben dieses Volkes.

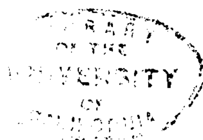
„Religion war diesem Volke eins und alles," sagt Mommsen treffend von der Bevölkerung Ägyptens, und es gibt ja kaum eine Mythologie, welche reicher ist an echt religiösen Elementen wie die der ägyptischen Religion. Nun finden wir aber außer dem Kultus der einheimischen Religion fast sämtliche Kulte der damaligen Welt in Alexandria ruhig nebeneinander: der Jude, Perser und Indier konnte hier ebenso ungestört zu seinem Gotte beten wie der Grieche und Römer. Aus diesen Mischungen entgegengesetzter Philosophien und Religionen entwickelte sich zunächst, wenn wir von der ziemlich unklaren Richtung der Neupythagoreer, welche zwar hier entstanden aber an anderen Orten ihre Hauptvertreter gehabt hat, absehen, schon lange vor Christus das philosophische Neujudentum; als sein erstes Erzeugnis ist wohl die unter dem Namen Septuaginta bekannte griechische Übersetzung des Alten Testamentes zu betrachten, die weitaus interessanteste Erscheinung dieser Richtung ist aber Philon, ein älterer Zeitgenosse Jesu: er versuchte den jüdischen Monotheismus mit Platons Ideenlehre und Elementen der stoischen Philosophie systematisch zu vereinigen und hat auf Plotin nicht unbedeutend eingewirkt. Außerordentlich wichtig für die weitere Entwicklung des geistigen Lebens in Alexandria vor Plotin war endlich das Bekanntwerden dieser Stadt mit dem Christentum. Angeblich durch den Apostel Markus hierhergebracht, fand es jedenfalls bei dem für alles Religiöse so zugänglichen Volke einen fruchtbaren Boden, denn schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hat es sich mit Elementen griechischer Philosophie zum sogenannten Gnostizismus entwickelt, dem gegenüber bald die weniger phantastische christliche Religionsphilosophie eines Clemens und Origenes auftrat, eine Richtung, die uns bereits in die Zeit Plotins führt. Daß diesem reichen geistigen und

religiösen Leben auch die Begleiterscheinung weit verbreiteten religiösen Schwindels, der unter der Maske der Wahrsagerei, Sternedeuterei und Geisterseherei sein Unwesen trieb, nicht fehlte, darf uns nicht verwundern: ist es doch auch heute noch nicht anders. Auffallen muß dem aufmerksamen Beobachter aber eines: ein Element, das in anderen Städten der alten Welt immer eine so große und oft so verhängnisvolle Rolle gespielt hat, fehlt im Geistesleben Alexandrias eigentlich völlig, das Interesse an politischen Fragen. Dieser Mangel erklärt sich aber leicht: das Mischvolk der Alexandriner, die als Kaufleute die ganze Welt bereisten oder als Gelehrte die Schriften aller damals bekannten Völker studierten, hatte die Welt zum Vaterland, ihm mußte das Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für die Interessen eines Teiles der ganzen bekannten Welt engherzig und klein erscheinen; dazu kam noch der allgemeine Ekel, den gerade die besten Männer jener Zeit vor der im römischen Kaiserreich so unsauber gewordenen politischen Tätigkeit empfanden. Ein tiefes Sehnen nach etwas Besserem und Höherem, als es der ganze Prunk des römischen Weltreiches bieten konnte, hatte die feineren Geister jener ganzen Zeit erfaßt, wie sollte es sich nicht auch in Alexandria, der geistig vielleicht bedeutendsten Stadt der damaligen Welt, bemerkbar machen?

In diesem Milieu reifte Plotin zum Philosophen heran. Die angesehensten Lehrer der Philosophie, welche damals in Alexandria lebten, und zu denen man, wie erwähnt, zunächst den jungen Mann wies, vermochten ihn keineswegs zu befriedigen. Es mag ihm ähnlich gegangen sein wie dem jungen Schopenhauer, als er die Philosophieprofessoren seiner Zeit hörte. Eine tiefe Schwermut, so berichtet Porphyrius, habe Plotin ergriffen, gewiß ein bedeutsames Zeichen für das reiche eigene Innenleben des jungen Mannes, dessen noch unklares Streben

nach etwas ganz Neuem durch ein philologisches Wiederkäuen überlieferter Schulmeinungen nicht befriedigt werden konnte. In dieser Not machte ihn einer seiner Freunde, der seine Sehnsucht verstand, auf Ammonius Sakkas aufmerksam, den er bisher noch nicht gehört hatte. Die Bekanntschaft mit diesem Manne sollte für Plotin zum entscheidenden Ereignis seines Lebens werden. „Diesen habe ich gesucht," soll er gleich, nachdem er ihn einmal gehört hatte, zu seinem Freund gesagt haben. „Wir stehen vor einem jener Wendepunkte im innern Seelenleben bedeutender Menschen, in denen die in ihnen verborgen liegende Anlage blitzartig zum Durchbruch kommt und das Bewußtsein über das eigenste Wesen des Menschen zur Klarheit gelangt," schreibt sehr richtig Arthur Richter über dies Ereignis. Es wäre nun außerordentlich interessant, zu wissen, worin eigentlich das Wesen der zweifellos sehr anziehenden Persönlichkeit und Lehre des Ammonius bestand; aber leider sind die Nachrichten über diesen Mann die dürftigsten, was um so mehr auffällt, als er von jeher als der Begründer der neuplatonischen Richtung gegolten hat. Wir wissen nur, daß er, von christlichen Eltern abstammend und im christlichen Glauben erzogen, zuerst das bescheidene Gewerbe eines Sackträgers ausübte, bis er, von innerem Drang zur Philosophie ergriffen, seine Säcke, aber auch seinen Glauben verließ und als Lehrer der hellenischen Philosophie in Alexandria auftrat. Wir haben es also wohl mit einem genialen Autodidakten zu tun, ähnlich unserem Jakob Böhme; erfüllt von religiösem Enthusiasmus, worauf schon sein Beiname *„θεοδίδακτος"* hinweist, und mit einem reichen Phantasie- und Gemütsleben begabt, muß er im Gegensatz zu den trockenen, kaltherzigen Gelehrten seiner Zeit auf seine Hörer den tiefsten Eindruck gemacht haben. Möglicherweise hatte der im christlichen Glauben aufge-

wachsene junge Selbstdenker mit der Zeit gemerkt, wie viel die damalige christliche Philosophie dem Platon, überhaupt dem Hellenentum verdankte, und war darum zu ihr als der älteren Lehre zurückgekehrt. Daß er gar nichts Schriftliches hinterlassen hat, beweist immerhin, daß seine Ideen, so genial und neu sie vielleicht auch waren, sich doch noch nicht zu der klaren Form kristallisiert hatten, die ein Plotin später den seinen zu geben verstand. Jedenfalls aber ist die Frage, ob und inwieweit Plotins Gedankenwelt von Ammonius herstammt, bei der Dürftigkeit der Nachrichten über den Ammonius nie mit Bestimmtheit zu entscheiden. Daß die von Nemesius unter des Ammonius Namen überlieferten Bruchstücke so gut wie nichts beweisen, hat Zeller unwiderleglich dargetan. Und mit der von Hierokles aufbewahrten Nachricht, Ammonius habe dem langjährigen verderblichen Streit zwischen der Schule des Platon und Aristoteles ein Ende gemacht und gezeigt, daß sie in den Hauptpunkten übereinstimmen, können wir ebenfalls nicht viel anfangen. Denn ein bloßer Eklektiker kann Ammonius nicht gewesen sein, sonst hätte er wohl auf Plotin nicht diesen Eindruck gemacht. Man wird also immerhin annehmen dürfen, daß er, wenn auch wohl ohne begriffliche Klarheit, ein neues Prinzip der Philosophie aufgestellt hat, jenes geheimnisvolle dunkle, über alles Denken und Sein erhabene Eine, welches dann im System Plotins eine so entscheidende Rolle spielen sollte. Mit dem hierdurch geforderten neuen Idealismus ergab sich ganz natürlich eine Anknüpfung an die Gedanken eines Platon und Aristoteles, und das hat dann wohl in weniger begabten Köpfen die Vorstellung erweckt, des Ammonius Streben gehe nur auf eine Vereinigung der Lehre Platons und Aristoteles' hinaus. Das Ansehen des Ammonius in Alexandria war anscheinend sehr groß: er besaß eine Menge Zuhörer, außer dem Plotin werden genannt



Origenes der Kirchenvater, Origenes der Neuplatoniker, Longinus, Herennius, Olympius und Antonius. Plotin hörte seinen Lehrer elf Jahre lang bis zu dessen im Jahre 242 erfolgenden Tode. Wie es scheint, hat er in dieser Zeit auch einiges von der persischen und indischen Philosophie kennen gelernt, sonst wäre er wohl nicht auf den für einen Philosophen immerhin auffallenden Gedanken gekommen, sich nach dem Tode seines Meisters dem Kriegszug des Kaisers Gordian nach Persien anzuschließen. Man wird also trotz entgegenstehender Ansicht unter den Forschern eine, wenn auch nur oberflächliche Bekanntschaft Plotins mit persischer und indischer Philosophie annehmen müssen, welche er durch diese Reise erweitern wollte. Die Expedition verunglückte übrigens schon in Mesopotamien infolge der Ermordung des Kaisers Gordian. Plotin entging nur mit knapper Not dem Untergang, flüchtete sich zunächst nach Antiochia und begab sich dann, 40 Jahre alt, nach Rom. Damit beginnt der zweite und für die Geschichte der Philosophie bedeutsamste Teil seines Lebens. Fragt man sich zunächst, warum Plotin eigentlich nach Rom ging und nicht wieder in seine Vaterstadt Alexandria, so kann der Hauptgrund dieser Umsiedelung eigentlich nur die Absicht gewesen sein, dort als Lehrer der Philosophie aufzutreten. Nun hatten sich allerdings Herennius, Origenes und Plotin gegenseitig das Versprechen gegeben, wie Porphyrius berichtet, nichts von der Lehre ihres Meisters Ammonius zu „enthüllen“; doch wird sich das wohl nur auf die schriftliche Darstellung dieser Lehre bezogen haben; es stand somit einer Lehrtätigkeit Plotins nichts mehr im Wege, und seine ersten Schriften hat er ja in der Tat erst zehn Jahre später verfaßt, nachdem bereits Herennius und Origenes begonnen hatten zu schreiben. Eine weitere Frage ist, ob Plotin bei den damaligen Zuständen in Rom auch hoffen konnte,

hier einen geeigneten Boden zur Aufnahme und Verbreitung einer neuen Philosophie zu finden. Politisch war Rom damals gewiß noch der Mittelpunkt der Welt. Die äußeren politischen Zustände freilich waren eigentlich schon seit Mark Aurels Tode derart, daß sie edlere Naturen durchaus von einer politischen Tätigkeit abschrecken mußten: eine Soldatenrevolution folgte der andern, der jeweilige Kaiser war gewöhnlich der Mörder seines Vorgängers, der Senat hatte so gut wie gar keine Bedeutung mehr, die äußeren Feinde des Reiches von Norden und Osten wurden unter den meist schwachen Kaisern immer gefährlicher, mit einem Wort, der Staat schien seinem Ende entgegenzugehen, und der mit Aurelian im Jahre 270 zur Herrschaft gelangende Militärabsolutismus war eine ganz natürliche Folge dieser heillosen Zustände. Dabei herrschte in weiten Kreisen eine ganz unbeschreibliche Sittenlosigkeit, welche von einem tollen Wüstling auf dem Throne der Cäsaren, dem Knaben Heliogabalus, geradezu verherrlicht ward. Die besseren Elemente des Volkes, welche sich mehr ins Privatleben zurückzogen, lebten in beschaulicher Muße ihren teils religiösen, teils philosophischen Bedürfnissen. Gerade in religiöser Beziehung bot das damalige Rom ein so buntes Bild wie kaum Alexandria. Da die römische Staatsreligion mit ihrem Polytheismus gegen fremde Kulte außerordentlich duldsam war, wofern sie nur nicht wie das Christentum den ganzen Bestand des Staates in Frage stellten, so hatten sich im Laufe der Zeit Anhänger so ziemlich aller Kulte der Welt in Rom niedergelassen, und je geheimnisvoller und fremdartiger solch eine neue Religionsübung schien, um so mehr Anhänger bekam sie unter der großen Menge. Kaiser wie Heliogabalus und der schwärmerische Romantiker Alexander Severus begünstigten diesen Synkretismus aller möglichen Religionen im weitesten Umfang. Die Philosophie hatte sich

seit Domitians Tode ebenfalls eines steigenden Interesses von seiten der Kaiser zu erfreuen, die Antonine stellten Philosophen öffentlich an, und mit Mark Aurel bestieg bekanntlich der Stoizismus selbst den Kaiserthron. Die reicheren Familien hielten sich ihren Hausphilosophen, der nicht selten in wichtigen Lebensfragen ein bedeutendes Wort mitzusprechen hatte, wenn er wohl auch manchmal bei emporgekommenen Protzen nur zur Zielscheibe ihres Spottes gedient haben mag. Auf dem Gebiete der Erziehung endlich spielte die Philosophie, in erster Linie natürlich die Ethik, eine ähnliche Rolle wie bei uns die Religion. Unter diesen Umständen konnte also ein wirklich tüchtiger philosophischer Kopf auf eine warme Anteilnahme von seiten der besseren Elemente des Volkes rechnen. So war denn auch kurz vor der Zeit Plotins die Richtung der Neupythagoreer, vor allem in ihrem Hauptvertreter Plutarch, zu großem Ansehen gelangt. Und da gerade sie in mancher Beziehung Ähnlichkeit mit Plotins Gedankenwelt hatte, war für Plotins Wirken auch in dieser Hinsicht der Boden gut vorbereitet. Dabei bot die auch in Rom weitverbreitete Richtung der Magier, Astrologen und zahlreicher anderer betrogener Betrüger den ernsten wissenschaftlichen Bestrebungen eines Plotin eine wirksame Folie. Bei alledem darf es also nicht wundernehmen, wenn Plotin bald nach Beginn seiner Tätigkeit in Rom eine stets wachsende Anzahl Schüler um sich versammeln konnte. Seine Lehrweise muß von der sonst allgemein üblichen einigermaßen abgewichen sein, denn das will doch Porphyrius sagen mit den Worten: „Die Unterredung war voll Unordnung und viel Geschwätz, da Plotin die Anwesenden veranlaßte, ihn zu fragen“; während also wohl die sonstigen Lehrer der Philosophie sich darauf beschränkten, ihre Ansichten vorzutragen, veranlaßte Plotin seine Zuhörer, sich selbsttätig

an seinen Erörterungen zu beteiligen, und ging freundlich auf angeregte Fragen ein; so unterhielt er sich z. B. einmal mit Porphyrius drei Tage lang hintereinander über den Zusammenhang von Seele und Körper, ohne sich durch die Fragen anderer von diesem Thema abbringen zu lassen, bevor er es nicht für gelöst erachtete; seine begabteren Schüler ließ er nicht selten Schriften zur Verteidigung seiner Ansichten verfassen. Der Ausgangspunkt seines Unterrichts war die Lektüre und Erläuterung der Schriften des Platon, Aristoteles und deren Kommentatoren; daran knüpfte dann Plotin seine eigenen meist knappen, aber geistreichen Ausführungen. Die Art seines Vortrags muß sich wie die seines Lehrers Ammonius vor allem durch Gefühlswärme und Enthusiasmus, der aus innerster Überzeugung entspringt, ausgezeichnet haben. Ist schon an den schönsten Stellen seiner Enneaden das Gefühl und die Phantasie mächtiger als die kalte logische Erwägung, so wird sein Vortrag erst recht mehr hinreißend als abstrakt beweisend gewesen sein; das bezeugt auch Porphyrius, wenn er von seinen Schriften sagt, sie seien „mehr im Tone dessen, der zum Gefühl redet, als in dem einer Lehrüberlieferung" verfaßt. Plotin war zu einer hohen Mission berufen; in ihm sollte der Geist des Hellenentums zum letztenmal der Welt seine ganze Schönheit, Tiefe und Größe zeigen, und das fühlte unser Philosoph; daher der tiefe Ernst und die religiöse Weihe, die seine Persönlichkeit und sein ganzes Wirken wie eine Glorie umleuchtet haben muß. „Wenn er sprach, drang das Licht des Geistes hindurch bis in sein Antlitz; an sich schon eine anmutige Erscheinung, war er, gerade dann gesehen, noch schöner: ein leichter Schweiß trat ihm auf die Stirne, die Milde leuchtete hindurch, die Geneigtheit auf alle Fragen einzugehen zeigte sich ebenso wie die Beharrlichkeit" sagt Porphyrius. Das Faszinierende seiner Persönlich-

keit war es wohl auch in erster Linie, das eine Menge gebildeter Frauen zu begeisterten Schülerinnen seiner Philosophie machte. Bei einer dieser Frauen, Gemina und deren Tochter, wohnte Plotin. Unter den Schülern, die er in Rom bekam, sind die beiden bedeutendsten der Etrusker Amelius Gentilianus und Porphyrius. Amelius lernte ihn im 3. Jahre seines römischen Aufenthaltes kennen und blieb 24 Jahre lang in Plotins nächster Umgebung. Er war kein großer Denker, jedoch sehr gewissenhaft, fleißig und von einer pedantischen Religiosität. Unter seinen mehr als 140 Bücher umfassenden Schriften, die wir nicht mehr besitzen, sind für sein Verhältnis zu Plotin bemerkenswert eine Schrift, worin er die Selbständigkeit des Plotin im Gegensatz zu Numenius dargetan hat, und eine andere, die er auf Plotins Veranlassung gegen Porphyrius und dessen Ansicht, daß die Ideen auch außerhalb des Geistes existierten, schrieb. Porphyrius nämlich, der in Syrien geboren und unter dem Neuplatoniker Origenes und dann in Athen unter Apollonius und Longinus herangebildet, im Jahre 263 nach Rom kam und dort zunächst den Amelius kennen gelernt hatte, suchte den Plotin durch einen Angriff auf dessen Ideenlehre herauszufordern, wurde aber bald sein treuester Schüler; er ist zweifellos der begabteste von allen Freunden und Schülern des Plotin gewesen; es vereinigten sich in ihm ein klarer scharfer Geist mit tiefem Gemüt und starker dichterischer Phantasie. Seine große Bedeutung für die Geschichte der neuplatonischen Philosophie zu würdigen, ist hier nicht der Platz; hervorgehoben soll nur werden, daß er nach Plotins eigenem Wunsch der Herausgeber seiner Schriften wurde, und daß wir ihm die wichtige Biographie Plotins verdanken. Er blieb übrigens nur sechs Jahre in Rom, denn, war es die ungeheure Wirkung der Worte seines Meisters, oder war es nur ein körperliches Leiden, gegen

Ende dieser sechs Jahre verfiel er in Schwermut und bekam Selbstmordgedanken; Plotin bemerkte diese Veränderung seines Freundes mit dem Scharfblick des großen Menschenkenners und gab ihm den Rat zu reisen; so verließ denn Porphyrius Rom und reiste nach Sizilien, wo er sich auch noch beim Tode seines Meisters befand. Unter den Anhängern Plotins finden wir ferner drei Ärzte, den geistig sehr unbedeutenden Paulinus, den Eustochius aus Alexandria, der seinen Meister bis zum Tode behandelte, und den Zethus aus Arabien. Die beiden letzteren standen mit Plotin in intimer Freundschaft; den Zethus begleitete er öfter, wohl im Sommer, wenn er nicht zu arbeiten pflegte, auf sein Landgut bei Minturnae. Zethus hatte sich früher viel mit Politik beschäftigt, doch Plotin suchte ihn nach Kräften davon abzubringen, wie das überhaupt sein Bestreben gegenüber allen seinen Freunden war; besonders guten Erfolg hatte er bei dem Senator Rogatianus, einem Manne, den sein üppiges Leben auch körperlich krank gemacht hatte: unter Plotins Einwirkung änderte dieser Mann seinen ganzen Lebenswandel, schickte alle seine Sklaven fort, entäußerte sich seines Reichtums, schlug jede Würde aus und gab seine Geschäfte als Prätor auf; ja er verließ sogar sein Haus, wohnte fortan bei seinen Freunden und aß nur noch einmal des Tags; durch diese strenge Lebensweise erlangte er seine volle Gesundheit wieder und nötigte außerdem seinem Meister Plotin die höchste Achtung ab, der ihn fortan allen anderen als Muster hinstellte. Auch andere Senatoren werden uns als Anhänger Plotins genannt, ja der Ruf unseres Philosophen drang sogar bis zum Kaiserthrone, den damals Gallienus, als Kaiser unbedeutend, als Mensch aber wohl besser, einnahm; er und seine Gemahlin Salonina verehrten Plotin aufs höchste. Diese Gunst wollte er dazu benutzen, um eine zerstörte Stadt in

Kampanien zu einer Philosophenstadt „Platonopolis“ einzurichten; er selbst wollte mit seinen Freunden dorthin ziehen, und alle künftigen Bewohner der neuen Stadt sollten nach Platons Gesetzen regiert werden. Wiewohl der Kaiser der Erfüllung dieses Wunsches nicht abgeneigt war, kam die Sache doch nicht zustande, sondern wurde von des Kaisers Umgebung hintertrieben, welche sich, wohl mit Recht, von der praktischen Durchführbarkeit dieses Planes nicht überzeugen konnte. Immerhin liegt kein Grund vor, Plotin deswegen, wie Hegel und Zeller es tun, Überspanntheit vorzuwerfen; der Gedanke entsprach so ganz dem idealen, kindlich reinen Geiste unseres Philosophen und hätte wohl, wenn nur er und seine Freunde die Bewohner dieser Ansiedelung gewesen wären, sich schon durchführen lassen. War doch das äußere Leben dieses Mannes von einer Reinheit und Hoheit, die in jenen Tagen geradezu wunderbar scheinen muß. Ganz erfüllt von seiner hehren Gedankenwelt konnte er all die Genüsse, die sonst den Menschen locken, nur verachten: seine Kost war die spärlichste, Fleisch aß er überhaupt nie, ja sein strenger Vegetarianismus verbot ihm sogar in seiner letzten Krankheit eine Arznei zu nehmen, welche aus tierischen Stoffen bereitet war; sein Schlaf war sehr kurz; die Annehmlichkeit eines Bades versagte ihm seine übertriebene Schamhaftigkeit, doch ließ er sich täglich kalt abreiben. Einem Maler oder Bildhauer zu sitzen, konnte er nie über sich bringen, und als ihn Amelius einmal darum bat, sagte er: „Ist es denn nicht genug, das Schattenbild zu tragen, mit dem die Natur uns umgeben hat? Und du achtest es gar für der Mühe wert, ein Schattenbild dieses Schattenbildes den folgenden Zeiten als etwas Sehenswertes zu hinterlassen?“ Trotz dieser beinahe asketischen Lebensweise, die Plotin mit den Neupythagoreern teilte, war er doch der

Pflege treuer Freundschaft durchaus nicht abgeneigt; er schätzte im Gegenteil die Freundschaft viel höher als die sinnliche Liebe, die er an einer Stelle seiner Schriften geradezu mit dem Wort „Sünde“ bezeichnet; damit stimmt auch völlig überein, daß er, als ein junger Mann in einer seiner Zusammenkünfte die sinnliche Hingabe des Schülers an seinen Lehrer um den Preis der Tugend, wie es uns Platon in seinem Gastmahl von Alkibiades berichtet, verteidigte, mehrere Male erregt aufsprang, um die Versammlung zu verlassen, sich aber schließlich damit begnügte, seinen Schüler Porphyrius mit der Abfassung einer Entgegnung zu beauftragen. Diese durchaus reine und lautere Sinnesart Plotins war es wohl auch, was viele Freunde und Bekannte bewog, ihm, wenn sie sich dem Tode nahe fühlten, ihre Söhne und Töchter mitsamt ihrem Vermögen „als einem heiligen und göttlichen Wächter“ zu übergeben. Mit rührender Sorgfalt nahm sich der große Mann dieser Waisen an, verwaltete peinlich genau ihr Vermögen und sorgte liebevoll für ihre Erziehung. Überhaupt war er für jeden, der irgendwie seinen Umgang suchte, stets offen und bereit. Bei seiner Milde und strengen Rechtlichkeit wurde er auch oft zum Schiedsrichter gewählt und hatte trotzdem in den 26 Jahren seines römischen Aufenthaltes keinen einzigen Feind unter den Bürgern, wohl aber eine Menge Freunde und Verehrer. Allen Äußerlichkeiten und prunkenden Festen abgeneigt, liebte er es doch, die Geburtstage eines Sokrates und Platon durch feierliche Gelage, Opfer und Deklamation von Gedichten festlich zu begehen. Bemerkenswert ist auch sein großer Scharfsinn und seine große Menschenkenntnis, die uns ja schon aus manchen Stellen seiner Schriften hervorleuchtet, von der aber auch Porphyrius einige hübsche Beispiele bringt: so erkannte Plotin gleich von Anfang an den zügellosen Charakter des

ihm zur Erziehung übergebenen Polemon und sah sein frühes Ende voraus; und so fand er auch einmal unter den Sklaven seiner Hauswirtin auf den ersten Blick denjenigen heraus, der einen Diebstahl begangen hatte. Aus all diesen Zügen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß Plotin keineswegs ein weltfremder Phantast oder ein unpraktischer Bücherwurm war; er kannte vielmehr die Welt und die Menschen sehr genau, was übrigens auch die vielen mit dem Auge des Künstlers und der Welterfahrung des gereiften Mannes geschauten Bilder und Vergleichungen aus dem Leben beweisen, die seine Darstellung oft so lebendig machen. Freilich, das Höchste, Herrlichste und Begehrenswerteste war für ihn wie für jeden wahrhaft großen Philosophen die stille Versenkung in die Welt seiner Gedanken. Es glühte in diesem Manne eine Sehnsucht, ein Heimweh nach der Gottheit, wie wohl niemals in einem andern Philosophen des Altertums. Dabei besaß er eine ganz außerordentliche Kraft der Konzentration; denn es gelang ihm, wie Porphyrius als etwas ganz besonderes berichtet, viermal in seinem Leben, seiner Wesenseinheit mit dem Göttlichen in so hohem Grade inne zu werden, wie dies nach seiner eigenen Lehre nur in ganz seltenen Augenblicken tiefster Intuition den sittlichen, ganz auf das Geistige gerichteten Menschen als letztes Ziel ihres Strebens zuteil wird. Nach solchen Momenten eines aufs höchste gesteigerten, zum Bewußtsein gelangten Innenlebens mußte ihm ja die ganze Außenwelt wie ein flüchtiger Schatten, wie ein leeres Traumbild erscheinen. Und dieses tiefste Erlebnis, das einem Denker je zuteil werden kann, ist wohl der eigentliche Grund seiner Milde gegenüber den Menschen, seines der Wehmut nicht ganz entbehrenden Optimismus gegenüber der Welt und ihren Leiden, die er wohl kannte. So konnte es denn nicht ausbleiben, daß seine Persönlichkeit auf alle Menschen,

die mit ihm in Berührung kamen, den größten Eindruck machte. Auch Gegner seiner Ansichten wie Longinus, der übrigens nach Plotins eigenem Urteil mehr Philologe als Philosoph war, waren von Plotin begeistert; Longinus schreibt unter anderem an Porphyrius über Plotin: „Über alles aber bewundere und liebe ich die Schreibart dieses Mannes, den Scharfsinn seiner Gedanken und das Philosophische in der Ordnung und Art seiner Untersuchung, und ich halte dafür, daß die Forscher diese plotinischen Schriften zu den allervortrefflichsten zählen müssen."

Daß auch die Legende ihre schillernden Netze um eine Gestalt wie diesen Mann gewoben hat, ist für jene wundergläubige, nach allem Übernatürlichem geradezu sehnsüchtige Zeit sehr begreiflich. So berichtet uns denn auch schon Porphyrius allerlei von Plotins Verbindung mit mächtigen Dämonen und von seiner Wunderkraft: im Isistempel soll ihm sein Schutzgeist in der Gestalt eines Gottes oder eines Dämons der höchsten Ordnung erschienen sein, und der Alexandriner Olympios, der ihn aus Neid hatte bezaubern wollen, soll nichts gegen ihn ausgerichtet haben, vielmehr durch einen von ihm ausgehenden Gegenzauber am ganzen Leibe gelähmt worden sein. Diese beiden Sagen lassen sich übrigens leicht als mißverständliche grobe Auffassung bildlicher Ausdrücke in Plotins Werken, besonders der Schrift „Über den Dämon, der uns zuteil geworden ist" (III. Enneade, Buch 4) erklären.

Plotin begann erst in vorgerückten Lebensjahren seine Gedanken schriftlich darzustellen. Dies hat wohl vor allem darin seinen Grund, daß er sich über seinen eigenen Standpunkt anfangs noch recht unklar war. Wahrscheinlich sind es gerade die zehn ersten Jahre seines römischen Aufenthaltes, in denen die Welt seiner Gedanken allmählich festere

Form gewann. Da begann er denn wohl, bald über diesen, bald über jenen Gegenstand, wie er sich ihm bei seinen philosophischen Zusammenkünften gerade darbot, eine Abhandlung zu verfassen, und so hatte er zu der Zeit, als Porphyrius mit ihm bekannt wurde, bereits 21 Bücher geschrieben, von welchen allerdings nur seine bewährtesten Freunde wußten. In den sechs Jahren seines Verkehrs mit Porphyrius verfaßte er, von seinen Schülern hierzu dringend aufgefordert, weitere 24 Schriften, zu welchen in der letzten Zeit seines Lebens noch 9 andere hinzukamen. Porphyrius hat nach seines Meisters Tode diese 54 Bücher gesammelt, mit Überschriften versehen, und ohne Rücksicht auf die Zeit ihrer Entstehung nach der Ähnlichkeit ihres Inhalts in sechs Hauptabschnitte geordnet, deren jeder wieder 9 Bücher enthält. Man kann ihm aus dieser etwas willkürlichen Zusammenstellung kaum einen Vorwurf machen, denn, sind auch Plotins Schriften zu verschiedenen Zeiten entstanden, so ist es doch ein Geist, aus dem sie alle geboren sind, und ein großer Grundgedanke, der sie alle beherrscht. Plotin gehört nicht zu den Denkern, welche im Lauf ihres Lebens ihren Standpunkt mehreremal wechseln, sondern ähnlich wie bei Schopenhauer weist seine erste Schrift genau denselben Standpunkt auf wie seine letzte; die Entstehungszeit seiner Schriften ist also für deren Inhalt ziemlich gleichgültig. Und wenn Porphyrius meint, die ersten 21 Bücher Plotins seien von geringerer Kraft, die weiteren 24 zeigten seine Kraft auf ihrem Gipfel und die letzten 9 seien schon bei sinkender Kraft geschrieben, so ist das nicht richtig, da gerade die beiden letzten Schriften, I. Enneade, Buch 1 und I. Enneade, Buch 4 zu den allerbesten gehören.

Plotins Sprache ist keineswegs musterhaft; es mag das nicht zum geringsten Teil von der Art, wie er zu schreiben liebte, herrühren: da er schwache Augen hatte, war er über-

haupt kein großer Freund des Schreibens, und so schrieb er denn auch nur, wenn er eine Betrachtung ihrem ganzen Umfang nach im Kopf hatte; er brachte dann seine Gedanken so rasch zu Papier, „als ob er sie aus einem Buche abschriebe". Was er geschrieben hatte, las er niemals wieder durch, selbst dann nicht, wenn er während der Arbeit irgendwie unterbrochen worden war. Schöne Schrift, ordentliche Abteilung der Silben voneinander, ja selbst Orthographie war ihm Nebensache. So ist es erklärlich, daß Porphyrius bei der Herausgabe dieser Schriften erst viele Sprachfehler zu beseitigen hatte, und daß an manchen Stellen selbst heute der Text noch nicht mit Sicherheit festgestellt ist. Plotins Schriften entbehren daher auch fast durchweg der klassischen Formenschönheit eines Platon und der Klarheit eines Aristoteles. Dafür ist seine Sprache gedrungen, außerordentlich tiefsinnig und originell, voll kühner Bilder und dithyrambischen Schwunges und reizt den Forscher zu eindringendem Studium.

Die letzten Lebensjahre des Philosophen waren von schweren körperlichen Leiden heimgesucht. Er hatte schon früher mehrfach an Unterleibsleiden gelitten, aber im Jahre 262 befiel ihn eine heftige pestartige Krankheit, infolge deren er den Wohllaut seiner Stimme und endlich auch das Augenlicht verlor, während seine Hände und Füße sich mit Geschwüren bedeckten. Im Jahre 269 war die Krankheit so heftig geworden, daß er sich genötigt sah, den Verkehr mit seinen Freunden aufzugeben und unter dem milden Himmel Kampaniens, auf einem Landgut seines bereits verstorbenen Freundes Zethus, Heilung zu suchen. Sein Arzt und bester Freund Eustochius wohnte damals in Puteoli. Plotin fühlte sich schon dem Tode nahe, als Eustochius endlich eintraf. Der Sterbende begrüßte ihn mit den Worten: „Nur auf dich habe ich noch gewartet, ehe ich versuchte, das Göttliche in

mir zum Göttlichen im All emporzuführen." Da kroch, so erzählt Porphyrius, eine Schlange unter dem Bette, in welchem Plotin lag, hervor und verschwand in einer Mauerritze. Der große Weise hatte ausgelitten.

VOM SCHAUEN[1])



III. Enneade, Buch 8



ENN wir zunächst, bevor wir uns an eine ernsthafte Untersuchung wagen, gleichsam im Scherze sagten, alles strebe nach dem Schauen hin und habe nur dieses Ziel im Auge, nicht nur die vernünftigen Wesen, sondern auch die unvernünftigen, ja sogar die Natur in den Pflanzen und die Erde[2]), der sie entstammen, und alles werde des Schauens teilhaftig, allerdings in verschiedenem Maße, je nach seiner natürlichen Anlage hierzu, das eine schaue in Wahrheit, das andere nur im Abglanz und im Bilde, — würde man wohl einen solch sinnwidrigen Gedanken erträglich finden? Nun, da wir uns nur mit uns selbst unterhalten, wird uns doch wohl aus der scherzhaften Behandlung unserer eigenen Angelegenheit keine Gefahr erwachsen. Also schauen auch wir wohl, indem wir jetzt scherzen? Gewiß, wir und alle, die scherzen, und gerade beim Streben nach dem Schauen scherzen sie; man könnte sogar behaupten: Wenn ein Kind spielt oder ein Mann wissenschaftlich tätig ist, der eine treibe seine Wissenschaft, das andere sein Spiel nur um des Schauens willen; überhaupt jede Handlung richtet ihren Eifer auf das Schauen, und zwar wendet sie es mehr oder weniger auf die äußeren Dinge hin, je nachdem sie mehr notwendig oder freiwillig ist, aber in jedem Fall ist das Schauen ihr letztes Ziel. Doch davon später[3]). Zunächst wollen wir davon reden, welch ein Schauen der Erde selbst und den Bäumen und überhaupt den Pflanzen eigen ist, und wie wir die Geschöpfe und Erzeugnisse der Erde auf die Tätigkeit des Schauens zurück-

führen können, und wie die Natur, der man Vorstellungen und Begriffe abspricht, doch auch eine Art Schauen besitzt und alles, was sie schafft, eines Schauens wegen schafft, das sie nicht besitzt.

2. Sie bedarf hierzu keiner Hände noch Füße, noch irgend eines künstlichen oder natürlichen Organes, wohl aber einer Materie, in welcher sie wirkt und die sie in Gestalten umsetzt; auch jedes mechanische Wirken ist aus der Schöpfertätigkeit der Natur auszuschließen. Denn durch welchen Stoß oder durch welche Hebelkraft könnte sie die bunte Mannigfaltigkeit von Farben und Gestalten hervorbringen? Auch die Wachsfigurenbildner, mit deren Tätigkeit man oft die der Natur vergleicht, können ja ihren Werken keine Farbe verleihen, ohne daß sie sie anderswoher entlehnen. Freilich, da man bemerkt, daß in jenen Künstlern eine bleibende Kraft wohnt, der zufolge sie mittels der Hände schaffen, so sollte man doch einsehen, daß auch in der Natur eine bleibende Kraft wohnt, die aber nicht mittels der Hände schafft. Diese Kraft ist bleibend ihrem ganzen Umfang nach, denn sie braucht ja nicht bleibende und bewegte Teile, nur die Materie ist das Bewegte, die Natur ist nichts Bewegtes; sonst könnte sie nicht die zuerst bewegende Kraft sein, noch könnte die zuerst bewegende Kraft die Natur sein. Der Begriff[4]) freilich, wird man sagen, ist unbewegt, sie selbst aber ist vom Begriffe verschieden und bewegt. Aber wenn man die ganze Natur meint, so gehört auch der Begriff dazu; ist aber nur ein Teil von ihr unbewegt, so ist dieser Teil auch der Begriff. Die Natur muß nämlich Form sein, nicht aus Materie und Form; denn was soll ihr warme oder kalte Materie? Bringt doch die Materie, die zugrunde liegt und bearbeitet wird, diese Form entweder mit oder erhält eine Qualität, sowie sie, an sich qualitätslos, unter die Einwirkung des Begriffs gekommen ist. Denn nicht Feuer muß hinzukommen, damit die Materie Feuer werde, sondern Begriff. Es ist das kein geringer Beweis dafür, daß in den Tieren und Pflanzen die Begriffe das wirkende Prinzip sind und daß die Natur ein Begriff ist, der einen andern

Begriff erzeugt, indem er zwar dem Substrat etwas hinzufügt, selbst aber bleibt. Der Begriff, der in sichtbarer Gestalt in die Erscheinung tritt, nimmt den letzten Rang ein, er ist tot und kann keinen andern mehr schaffen. Der lebende Begriff aber, ein Bruder dessen, der die sichtbare Gestalt geschaffen hat und selbst mit der gleichen Kraft ausgerüstet, wirkt in dem erzeugten Begriff[5]).

3. Wie kann er nun wirkend und also wirkend zum Schauen gelangen? Wenn er bleibend wirkt und in sich selbst bleibt und Begriff ist, ist er am Ende gar selbst Schauen. Jede Handlung geschieht nach einem Begriff, unterscheidet sich aber offenbar vom Begriff; aber der Begriff und gerade der, welcher mit der Handlung verbunden ist und sie leitet, ist nicht Handlung. Ist er also nicht Handlung, sondern Begriff, so ist er Schauen, und auf dem ganzen Gebiet der Begriffe stammt der letzte vom Schauen und heißt darum Schauen, da er gleichsam durch das Schauen selbst erst erfaßt wird. Der vor diesem liegende aber erscheint in seiner Gesamtheit in doppelter Form: teils nicht wie Natur, sondern wie Seele, teils in der Natur und als die Natur selbst[6]). Stammt denn nun auch dieser Begriff aus dem Schauen? Allerdings, jedoch so, daß er sich selbst gewissermaßen geschaut hat. Denn er ist die Wirkung des Schauens und eines Schauenden. Wie aber hat die Natur selbst ein Schauen? Das begriffliche freilich hat sie nicht; ich nenne aber begriffliches Schauen das Nachdenken über ihren eigenen Inhalt. Aber warum denkt sie über ihren eigenen Inhalt nicht nach, da sie doch Leben ist und Begriff und wirkende Kraft? Doch wohl deswegen, weil das Nachdenken ein noch nicht Haben ist[7]). Wenn sie aber hat, so ist sie deshalb, weil sie hat, auch schöpferisch tätig. Darin also, daß sie hat, was sie ist, besteht für sie das Schaffen. Sie ist aber Schauen und Anschauung, denn sie ist Begriff. Dadurch also, daß sie Schauen und Anschauung und Begriff ist, dadurch schafft sie auch, insofern als sie eben dieses ist. Die schöpferische Tätigkeit

also hat sich uns als ein Schauen erwiesen; denn sie ist das Resultat des Schauens und zwar eines in sich verharrenden Schauens, das nichts anderes tut als schauen und dadurch schafft, daß es schaut.

4. Wenn jemand an die Natur die Frage richtete: „Weswegen schaffst du?“, so würde sie, wenn sie dem Frager Gehör geben und Rede stehen wollte, sagen: „Du hättest nicht fragen sollen, sondern dir ziemte schweigendes Verstehen, wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege. Was hättest du verstehen sollen? Daß das Gewordene das Werk eines schweigenden Schauens ist, meines angeborenen Schauens, und daß ich, aus einem solchen Schauen entstanden, nicht mit Unrecht eine schaulustige Natur bin und das schauende Vermögen in mir eine Anschauung wirkt, wie die Geometer schauend Figuren zeichnen. Aber nicht, indem ich zeichne, sondern indem ich schaue, treten die Umrisse der Körper gleichsam aus mir heraus, ins Dasein. Dabei bewähre ich die Anlage meiner Mutter [der Weltseele] und derer, die mich erzeugten[8]); denn auch jene sind aus dem Schauen und ich bin aus ihnen entstanden ohne ihr Zutun, sondern dadurch, daß sie höhere Begriffe sind und sich selbst schauen, bin ich entstanden.“ Was sollen diese Worte bedeuten? Daß die sogenannte Natur eine Seele ist, das Erzeugnis einer früheren, mit umfassenderem Vermögen begabten Seele, und in sich selbst ruhevoll das Schauen besitzt, ein Schauen nicht nach dem Oberen noch auch nach dem Unteren; und verharrend auf ihrem Standpunkt, nämlich in ihrem eigenen Gleichgewicht und gleichsam Selbstbewußtsein, hat sie durch eben diese Einsicht und dieses Selbstbewußtsein die Dinge nach ihr geschaut, soweit sie es vermochte, und ohne anderes mehr zu suchen, hat sie ein Schauen voller Glanz und Schönheit vollendet. Wenn man ihr eine Einsicht oder ein Bewußtsein beilegen will, so darf man ihr kein solches Bewußtsein, keine solche Einsicht zusprechen, wie wir bei den sonstigen Dingen tun, sondern es gleicht etwa dem Schlafbewußtsein im Gegen-

satz zum wachen Bewußtsein. Denn die Natur ruht, im Schauen ihrer eigenen Anschauung begriffen, und diese Anschauung ist ihr daraus entstanden, daß sie in sich selbst und bei sich selbst bleibt und Anschauung ist und schweigendes, wenn auch getrübteres Schauen; denn ein anderes Schauen sieht klarer als sie, sie aber ist das Bild eines anderen Schauens. Darum ist auch das von ihr Erzeugte durchaus schwach, weil ein schwaches Schauen eine schwache Anschauung bewirkt, wie auch die Menschen, wenn sie zum Schauen zu schwach geworden, nur den Schatten des Schauens und des Begriffs, die Handlung, hervorbringen. Denn weil ihnen das Vermögen des Schauens wegen Schwäche der Seele nicht ausreicht, so können sie den Gegenstand des Schauens nicht hinreichend erfassen, und deshalb unbefriedigt, stürzen sie sich, da sie nichts desto weniger ihn zu schauen trachten, auf die Handlung, um hier zu sehen, was sie im Geiste nicht konnten. Wenn sie nun handeln, dann wollen sie selbst es schauen und empfinden und auch die anderen es schauen und empfinden lassen, wenigstens wenn ihr Vorsatz, soweit möglich, Handlung geworden ist. Überall also werden wir finden: Wirken und Handeln ist entweder Schwäche des Schauens oder Folgezustand desselben; Schwäche, wenn man nach vollbrachter Handlung nichts hat, Folgezustand, wenn man vor vollbrachter Handlung etwas anderes, besseres zu schauen hatte als das Getane. Denn wer, der das Wahre schauen kann, geht lieber dem Schattenbild des Wahren nach? Es bezeugen das auch die minder begabten Kinder, welche, unfähig zur Wissenschaft und Spekulation, sich den Künsten und dem Handwerk zuwenden!

5. Doch nachdem wir von der Natur gesprochen und gezeigt haben, inwiefern die Erzeugung ein Schauen ist, gehen wir zur Seele über, welche vor ihm ist, und sagen: Ihr Schauen und die Lernbegierde und die Fassungslust und die Geburtswehen infolge der Erkenntnis und die eigene Fülle bewirkten, daß sie, selbst ganz Anschauung geworden, eine andere

Anschauung geboren hat, wie auch die Kunst, wenn sie vollendet ist, eine andere, gleichsam kleine Kunst erzeugt, im Schüler, der ein Bild von allem in sich trägt, freilich nur in der Form getrübter Anschauungen, die sich selbst nicht helfen können. Der erste, vernünftige Teil der Seele nun, der oben ist und von oben immer erfüllt und erleuchtet wird, bleibt dort, der andre[9]) aber nimmt teil an dem, was der erste durch unmittelbare Anteilnahme am Oberen bekommen hat, denn unaufhörlich geht Leben aus dem Leben hervor, die Lebensenergie verbreitet sich überall, und es ist kein Ort, wo sie fehlt. Hervorgehend aber läßt sie den früheren Teil ihrer selbst da bleiben, wo sie ihn verließ; würde sie sich gänzlich von ihm trennen, so wäre sie nicht mehr überall, sondern allein da, wo sie endigt. Aber das aus dem Oberen Hervorgehende ist dem dort Gebliebenen nicht gleich. Wenn sie also überallhin sich ausbreiten muß und kein Ort sein kann, wo sie nicht ist, und wenn immer das Frühere etwas anderes ist als das Spätere, wenn ferner die Wirksamkeit aus dem Schauen oder dem Handeln fließt, das Handeln aber noch nicht da war, da es nicht vor dem Schauen sein kann, so muß das eine zwar notwendig schwächer sein als das andere, insgesamt aber muß es Schauen sein; also muß das Handeln, das dem Schauen gemäß zu sein scheint, das schwächste Schauen sein; denn gleichartig muß Erzeugtes und Erzeugendes immer sein, schwächer aber, weil es beim Herabsteigen hinschwindet. Geräuschlos freilich geschieht das alles, weil kein sichtbares und äußerliches Schauen oder Handeln nötig ist. Auch die schauende Seele und das also Schauende, als das mehr Äußerliche und anders Beschaffene, als das vor der Seele Liegende, schafft das nach ihr Liegende, kurzum: das Schauen schafft das Schauen[10]). Denn auch keine Grenze hat das Schauen noch die Anschauung. Darum ist sie auch überall. Denn wo sollte sie nicht sein, da doch in jeder Seele das nämliche ist; denn sie wird nicht bestimmt durch Größe. Allerdings ist sie nicht in allen Dingen auf gleiche

Weise, also auch nicht in jedem Teil der Seele auf ähnliche Weise[11]). Darum gibt bei Platon[12]) der Wagenlenker den Rossen, was er geschaut hat; diese nehmen es auf, sehnen sich aber dennoch nach dem, was sie gesehen haben; denn sie haben nicht alles empfangen. Wenn sie aber, sich sehnend, handeln, so handeln sie um dessen willen, wonach sie sich sehnen. Das aber war Schauen und Anschauung.

6. Das Handeln also geschieht um des Schauens und der Anschauung willen; darum ist auch das Schauen das Ziel des Handelnden, und was er gleichsam auf geradem Wege nicht erreichen konnte, sucht er auf Umwegen zu erreichen. Und auch wenn er erreicht hat, was er wünscht, sucht er das vorgesetzte Ziel seines Schauens, dessen Verwirklichung er wünschte, nicht, um es nicht zu erkennen, sondern um es zu erkennen und es als gegenwärtig zu schauen in der Seele; handelt er doch um des Guten willen, und zwar nicht, um es außerhalb seiner selbst oder überhaupt nicht zu haben, sondern um das aus der Handlung entspringende Gute zu *haben*. Wo aber ist dies anders als in der Seele? Umgewandelt also wiederum hat sich die Handlung ins Schauen; denn was sie in der Seele, die Begriff ist, erfaßt, was könnte es anderes sein als ein schweigender Begriff? Und das um so mehr, je mehr die Seele Begriff ist. Dann nämlich hat sie Ruhe und sucht nichts mehr, da sie der Fülle teilhaftig ist; und das Schauen, in solchem Vertrauen auf den Besitz, ruht, nach innen gewandt. Und je lebendiger das Vertrauen, um so ruhiger auch das Schauen — ein solches Schauen aber führt näher zu dem Einen. Und das Erkennende kommt, jemehr es erkennt — denn jetzt heißt es Ernst machen! — zum Einssein mit dem Erkannten. Denn wenn es zwei wären, wären sie voneinander verschieden, sie lägen getrennt nebeneinander, ohne wahre Vereinigung; das wäre dann gerade, wie wenn die in der Seele wohnenden Begriffe nicht wirkten. Darum darf auch der Begriff[13]) nichts äußerliches sein, sondern muß die Vereinigung mit der Seele des Lernenden suchen,

bis er sich mit dem Lernenden vermählt findet. Wenn sich die Seele nun mit dem Begriffe vermählt und sein Wesen angenommen hat, dann bringt sie hervor und wird tätig; denn was sie von Anfang an besaß, lernt sie begreifen, und durch das Tätigwerden wird sie gleichsam eine andere, als sie war, und denkend blickt sie wie ein Fremdes auf ein Fremdes; und doch war auch sie Begriff, und gleichsam Intellekt, aber einer, der ein anderes schaute. Denn sie ist nicht erfüllt, sondern sie hat Mangel im Verhältnis zu dem, was vor ihr liegt; aber auch sie schaut ruhig auf das, was sie hervorbringt. Denn was sie einmal hervorgebracht hat, bringt sie nicht mehr hervor; wenn sie aber etwas hervorbringt, so geschieht das, weil sie von ihm eine unvollkommene Anschauung hatte und begreifen will, was sie hat. Im Bereiche des Handelns aber paßt sie alles, was sie hat, den äußeren Dingen an; und dadurch, daß sie in höherem Grade besitzt als die Natur, ist sie ruhiger und durch dieses Mehr auch beschaulicher; infolge ihres unvollkommenen Besitzens aber strebt sie in höherem Maße nach dem Begreifen des Geschauten und nach dem Schauen aus der Betrachtung. Und wenn sie ihren ursprünglichen Zustand verlassen hat und in andere Dinge eingegangen ist, kehrt sie wieder zu sich selbst zurück und schaut mit dem verlassenen Teil ihrer selbst; der in sich selbst beharrende Teil der Seele aber tut dies weniger, darum ist der Idealmensch schon durch und durch Begriff geworden, und was er selbst ist, bringt er auch andern gegenüber zur Darstellung; sich selbst gegenüber ist er Schauen. Denn schon ist er hingewendet zu dem Einen und zu dem Ruhenden, nicht nur in der Außenwelt, sondern auch in sich selbst, kurzum alles an ihm ist dem Innern zugewendet.

7. Alles wahrhaft Seiende stammt also aus dem Schauen und ist selbst Schauen, und das aus jenem durch sein Schauen Gewordene ist Anschauung, teils für die sinnliche Wahrnehmung, teils für die Erkenntnis oder Vorstellung;

die Handlungen haben die Erkenntnis zum Ziel, und das Streben nach Erkenntnis und die Zeugungen, vom Schauen ausgehend, erzielen die Vollendung einer Form und einer Anschauung, überhaupt alles, als Nachahmung der schaffenden Mächte, schafft Anschauungen und Formen. Auch die werdenden Hypostasen, als Nachahmungen des Seienden, zeigen, wie wir bewiesen haben, daß die schöpferischen Mächte sich zum Ziele setzen nicht das Wirken und Handeln, sondern ihre Ergebnisse, zum Zwecke des Schauens. Und dies erstreben auch die Gedanken, und noch früher die Sinneswahrnehmungen, denen die Erkenntnis Ziel ist; ja noch vor diesen beiden schafft die Natur die Anschauung, die sich in ihr findet, und den Begriff, indem sie einen anderen Begriff vollendet. Doch auch das ist klar, daß notwendigerweise, da das Erste im Schauen besteht, auch alles Übrige hiernach streben muß, wenn anders das Prinzip jedes Dinges auch sein Ziel ist. Werden doch auch die Tiere, wenn sie zeugen, durch die in ihnen liegenden Begriffe getrieben, und es ist dies eine Tätigkeit des Schauens, das Sehnen nach den Schmerzen viele Formen hervorzubringen und viele Anschauungen und alles zu erfüllen mit Begriffen und womöglich ewig zu schauen. Denn Schaffen heißt Formen schaffen, das aber heißt alles erfüllen mit Schauen. Auch die Fehler im Bereiche des Geschehens, eben so wie in dem des Handelns sind Abirrungen der Schauenden von dem Gegenstande des Schauens; und der schlechteste Künstler ist der, welcher häßliche Formen schafft. Auch die Liebenden gehören zu den Schauenden, und zu denen, die nach der Idee streben.

8. Soviel darüber. Wenn aber das Schauen weiter hinaufsteigt von der Natur zur Seele und von dieser zum Urgeist, und wenn das Schauen in seinen einzelnen Momenten immer inniger wird, und eins mit dem Schauenden, und wenn in der vollkommenen Seele die Erkenntnis, welche dem Urgeist zustrebt, mit dem Gegenstand zusammen fällt, so ist offenbar

im Urgeist Subjekt und Objekt identisch, nicht durch Vereinigung, sondern ihrem Wesen nach, dadurch daß Denken und Sein eins ist. Denn beides ist im Urgeiste nicht mehr verschieden, denn sonst müßte es wieder ein anderes geben, welches über diese Verschiedenheit erhaben wäre. Es muß also hier beides in Wahrheit nur eins sein; das aber ist lebendiges Schauen, nicht eine Anschauung wie in einem anderen Gegenstand. Denn was in einem andern lebt, ist nicht das Lebendige selbst. Wenn nun eine Anschauung oder ein Gedanke leben soll, so darf es kein Leben sein wie das der Pflanzen noch wie das sinnliche oder seelische Leben. Gedanken freilich sind gewissermaßen auch die anderen Arten des Lebens, aber das eine ist ein vegetativer, das andere ein sinnlicher, das dritte ein seelischer Gedanke. In welchem Sinne sind es Gedanken? In dem, daß es Begriffe sind, und jede Art von Leben ist gewissermaßen ein Gedanke, aber der eine ist getrübter als der andere, wie auch das Leben. Dieses lichtere und erste Leben aber und der erste Geist sind eins. Ein erster Gedanke also ist das erste Leben, ein abgeleiteter Gedanke das abgeleitete Leben und ein niederster Gedanke das niederste Leben. Jede Art von Leben also ist auch Gedanke. Nun können die Menschen zwar leicht Unterschiede der Lebensstufen angeben, Unterschiede der Abstufungen des Gedankens aber nicht, sondern die einen nennen sie Gedanken, die andern nennen sie überhaupt nicht so, weil sie überhaupt nicht untersuchen, was das Leben eigentlich ist. Allein es muß gerade darauf hingewiesen werden, daß die Untersuchung auch hier wieder beweist, alles Seiende sei ein Ergebnis des Schauens: Wenn also das wahrste Leben nur durch den Gedanken Leben ist, und dasselbe ist wie der wahrste Gedanke, so lebt der wahrste Gedanke, und das Schauen und die derartige Anschauung ist etwas Lebendiges und ist Leben, und beide fallen zusammen. Wie kann aber nun diese Einheit wieder Vieles sein? Darum, weil diese Einheit nicht das Eine schaut oder wenigstens es nicht schaut,

insofern es das Eine ist. Denn sonst wäre sie nicht der Urgeist; sie ging aus vom Einen, blieb es aber nicht, sondern wurde unbewußt zu vielem, gleichsam von Keimen schwer, und sie entwickelte sich, indem sie alles in sich umfassen wollte, obschon es für sie besser gewesen wäre, dies nicht zu wollen. Denn sie wurde nun ein anderes; wie wenn ein Kreis, sich entfaltend, eine Figur wird und Fläche, Umfang und Mittelpunkt, Linien und ein Oben und Unten. Das Bessere ist das Woher, das Schlechtere das Wohin; denn das Woher war nicht von der Art wie das Woher und Wohin, noch war das Woher und Wohin von der Art wie das Woher allein. Mit andern Worten: der Urgeist ist nicht eines einzigen Dinges Geist, sondern zugleich Allgeist, als Allgeist aber Urgeist von Allem. Es muß darum auch, weil er Allgeist und Urgeist von Allem ist, ein Teil von ihm ganz und Alles sein; wäre das nicht so, so müßte er einen Teil in sich haben, der nicht Geist wäre, und müßte zusammengesetzt sein aus Nichtgeistigem, und er wäre ein willkürlich zusammengetragener Haufe, welcher erst erwartete, Geist zu werden in allen seinen Teilen. Darum ist auch der Urgeist unendlich, und wenn etwas von ihm ausgeht, wird weder er selbst verringert, da er keine Zusammensetzung aus Teilen war, noch das von ihm Ausgegangene, da ja auch dies das Ganze ist.

9. Derartig also ist der Urgeist. Darum ist er nicht das Erste, sondern es muß noch etwas über ihm geben, worauf auch unsere bisherige Untersuchung abzielte; das schon um deswillen, weil die Vielheit später ist als das Eine; der Urgeist ist Zahl, das Prinzip der Zahl aber und einer solchen Zahl ist das wahrhaft Eine; ferner ist der Geist denkender Geist und gedachter zugleich, mithin zwei in einem. Wenn aber zwei, so muß man nach dem vor der Zweiheit Liegenden suchen. Was ist das? Etwa denkender Geist allein? Aber mit jedem denkenden Subjekt ist eben das Gedachte eng verbunden! Wenn also das Gedachte nicht damit verbunden sein darf, so wird jenes auch nicht denkender Geist sein

können; wenn aber nicht denkender Geist, sondern etwas über der Zweiheit, so muß das, was früher ist als diese Zweiheit, über dem denkenden Geiste liegen. Könnte es nun nicht etwa das Gedachte selbst sein? Nein, denn auch das Gedachte ist mit etwas anderem eng verbunden, mit dem denkenden Geiste nämlich. Wenn es also weder denkender Geist noch Gedachtes sein kann, was ist es dann wohl? Das, werden wir sagen müssen, woraus sowohl der denkende Geist als das mit ihm verbundene Gedachte entsprungen ist. Was ist nun dieses, und in welcher Gestalt sollen wir es uns vorstellen? Denn es wird ja wiederum entweder ein Denkendes oder ein Nichtdenkendes sein. Wenn es ein Denkendes wäre, müßte es aber wieder der Urgeist sein, ist es aber ein Nichtdenkendes, so wird es nicht einmal seiner selbst bewußt werden; was ist also jenes hehre Wesen? Auch, wenn wir sagen, es sei das Gute und das Einfachste, sagen wir nichts Klares und Deutliches, (wenn es auch wahr sein mag,) solange wir nicht einen sicheren Ausgangspunkt für unser Denken haben. Und ferner, da doch das Erkennen anderer Dinge nur mit Hilfe des denkenden Geistes zustande kommt und wir nur mit dem denkenden Geiste etwas Gedachtes erkennen können, mit welchem Aufschwung des Schauens sollte erfaßt werden können, was über der Natur des denkenden Geistes liegt? Darauf müssen wir antworten: Weil es dem in uns ähnlich ist. Denn es ist auch in uns etwas von ihm, oder vielmehr, es ist kein Punkt denkbar, wo es nicht wäre, für all das wenigstens, dem es vergönnt ist, an ihm teil zu haben. Denn überall, wo du an das Überallseiende das, was empfangen kann, anknüpfst, empfängst du; gleichwie du eine Stimme, welche eine Einöde durchhallt, überall, wohin du dich auch begeben magst, vernehmen wirst, ganz in gewissem Sinn, und doch auch wieder nicht ganz. Was werden wir nun in uns aufnehmen, wenn wir unsern Geist auf jenes hingewandt haben? Er muß gleichsam hinter sich zurückweichen und sich mit seinem Doppelantlitz an

die Dinge, die hinter ihm liegen, hingeben, und darf, wenn er jenes schauen will, nicht ganz Geist sein. Denn er ist selbst das erste Leben, die wirkende Kraft im Durchfluten durch das All; ein Durchfluten aber, das nicht jetzt stattfindet, sondern das stattgefunden hat. Wenn er nun Leben ist und ein Hindurchfluten durch das All und alles genau und nicht nur so im Allgemeinen umfaßt — denn sonst würde er es ja unvollkommen und ungegliedert umfassen — so muß er notwendig aus einem andern stammen, welches nicht mehr im Durchfluten begriffen, sondern Prinzip des Durchflutens ist, und Prinzip des Lebens und Prinzip des Urgeistes sowie des Alls. Denn das All ist nicht selbst Prinzip, sondern es stammt aus dem Prinzip; das Prinzip aber ist selbst nicht mehr gleich dem All oder etwas von dem All, sondern damit es das All erzeuge und damit es nicht Vielheit sei, ist es das Prinzip der Vielheit; denn das Erzeugende ist immer einfacher als das Erzeugte. Wenn also dieses den Urgeist erzeugt hat, muß es einfacher sein als der Urgeist. Wenn man aber annehmen wollte, das Eine selbst sei zugleich das All, so müßte es entweder in jedem Einzelnen vom All sein oder das All zusammen. Ist es nun das All zusammen als eine Vereinigung, so muß es später sein als das All; ist es aber früher als das All, so muß es selbst etwas anderes sein als das All, und das All muß etwas anderes sein als das Eine. Wäre es aber zugleich es selbst und das All, so könnte es nicht Prinzip sein. Es muß aber selbst Prinzip sein und früher als das All, damit das All nach ihm sei. Sagt man aber, es sei in jedem Einzelnen vom All, so wäre es erstlich mit jedem Beliebigen identisch, sodann wäre es das All insgesamt und es wäre kein Unterschied. So ist es denn nichts von dem All, sondern vor dem All.

10. Was ist es also seinem Wesen nach? Die Möglichkeit von Allem. Wäre diese nicht, so wäre auch das All nicht, noch der Urgeist, das erste und allumfassende Leben. Was aber über das Leben hinausliegt, ist Ursache des Lebens,

denn nicht die Wirklichkeit des Lebens, das All, ist das Erste, sondern sie entspringt selbst gleichsam wie aus einer Quelle. Denke dir eine Quelle, die keinen Ursprung weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mitteilt, ohne daß sie durch die Flüsse erschöpft wird, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt. Ihre Ausströmungen dagegen denke dir, wie sie, vor ihrem Auseinandergehen nach verschiedenen Richtungen, noch beieinander sind, wobei aber doch jede schon weiß, wohin sie ihre Fluten ergießen wird. Oder stelle es dir vor, wie das Leben eines gewaltigen Baumes, welches das Ganze durchströmt, indem das Prinzip bleibt, sich nicht im Ganzen verliert, gleichsam festgegründet in der Wurzel. Dieses also hat dem Baum sein ganzes, reiches Leben gegeben, ist aber dennoch es selbst geblieben, nicht eine Vielheit, sondern Prinzip der Vielheit. Und das ist kein Wunder! Es ist vielmehr ein Wunder, wie die Vielheit aus dem entstanden ist, was nicht Vielheit war, und wie die Vielheit nicht sein könnte, wenn nicht vor der Vielheit das wäre, was nicht Vielheit war. Denn es zerteilt sich nicht das Prinzip in das All; zerteilt nämlich würde es das All vernichtet haben, ja dieses würde nicht einmal geworden sein, wenn das Prinzip nicht bestehen bliebe, ohne sich mit dem andern zu vermischen. Darum findet auch überall eine Zurückführung auf das Eine statt. In jedem Einzelnen ist ein Eins, auf das man es zurückführen kann, so auch das All auf das Eine vor ihm, das noch nicht ein einfach Eines ist, bis man zu dem einfach Einen gelangt ist; dies aber geht nicht mehr auf ein anderes zurück. Erfaßt man aber das Eine in der Pflanze, d. h. das bleibende Prinzip, und das Eine im Tiere und das Eine in der Seele und das Eine im All, so erfaßt man jedesmal das Mächtigste und das Wertvollste. Und wenn man das Eine im wahrhaft Seienden, das Prinzip, die Quelle, das Vermögen erfaßt, dann sollten wir ungläubig sein und darunter das Nichts vermuten? Es ist ja freilich nichts von dem, dessen Prinzip es ist, aber es ist Nichts doch nur in dem Sinn, daß Nichts von ihm

ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesen, nicht Leben; es ist über diesem allen erhaben. Wenn man es aber erfaßt, indem man das Sein wegnimmt, so erlebt man ein Wunder; wenn man sich zu ihm aufschwingt, es in seinen Wirkungen ergreift und in ihm ausruht, wird man seiner durch Intuition immer tiefer inne; seine Größe jedoch erkennt man aus dem, was nach ihm und durch es ist.

11. Die Sache läßt noch eine andere Art der Betrachtung zu: Da nämlich der Urgeist ein Sehen ist, und zwar ein wirkliches Sehen, so ist er eine in die Wirklichkeit übergegangene Möglichkeit. Es ist also an ihm sowohl Materie als auch Form, wie auch beim Sehen in Wirklichkeit dessen Materie das Gedachte ist, denn auch das wirkliche Sehen umfaßt eine Zweiheit, bevor es aber wirklich war, war es sicherlich Eins. Das Eine ist also zwei geworden, und aus den Zweien ist Eins geworden. Für das Sehen nun kommt die Fülle des Gesehenen von dem sinnlichen Gegenstand und damit gleichsam seine Vollendung, für das Sehen des Urgeistes aber ist das Gute das ihn Erfüllende. Denn wäre er selbst das Gute, wozu brauchte er dann überhaupt noch zu sehen oder tätig zu sein? Denn alles andere übt seine Wirksamkeit im Sinne des Guten und um des Guten willen; aber das Gute selbst bedarf nichts, darum wird es nichts besitzen als sich selbst. Wenn man also vom Guten spricht, soll man nichts weiter hinzu denken. Denn wenn man etwas hinzufügt, so macht man es nur in dem Grade ärmer, als man irgend etwas hinzugefügt hat. Darum lege man ihm nicht einmal das Denken bei, damit man es nicht zu einem Anderen und damit zu Zweien macht, zu Geist und Gutem. Denn der Urgeist bedarf wohl des Guten, das Gute aber bedarf nicht des Urgeistes. Daher nimmt der Urgeist auch dadurch, daß er das Gute erlangt, die Art des Guten an, und er wird vollendet durch das Gute, indem die Form, die ihm vom Guten her zuteil wird, ihm die Art des Guten mitteilt. In gleicher Weise aber, wie man am Urgeiste die Spur des

Guten erblickt, muß man sich auch sein wahrhaftes Urbild vorstellen, indem man es sich vergegenwärtigt nach der im Urgeiste sich eingrabenden Spur. Die dem Urgeiste eingegrabene Spur des Guten zu erfassen, hat das Gute dem Urgeist, der sein Schauen darauf richtet, verliehen. Daher kommt das Streben im Urgeiste, darum strebt er immer fort und erlangt immer, im Guten aber gibt es weder ein Streben, — wonach auch? — noch ein Ergreifen, denn es gab ja auch kein Streben. Mithin ist auch jenes Gute nicht der Urgeist, denn in diesem herrscht das Streben und das Hinneigen zur Form des Guten.

Der Urgeist ist also herrlich und das Herrlichste von Allem, er wohnt im reinen Licht und im reinen Glanz, und umfaßt das Wesen des Seienden, von dem auch diese herrliche Welt nur ein Schatten und ein Abbild ist; er thront in leuchtender Herrlichkeit, denn in seinem Kreise gibt es nichts Ungeistiges, nichts Dunkles, nichts Maßloses, er genießt ein in sich selbst seliges Leben: darum wird Staunen den ergreifen, der ihn erblickt und, wie er sollte, sich in ihn versenkt und sich mit ihm vereint. Wie aber der, welcher im Aufblick zum Himmel den Glanz der Sterne geschaut hat, den Schöpfer mit dem Gemüt ergreift und sucht, so muß auch der, welcher die Geisteswelt geschaut, betrachtet und bewundert hat, ihren Schöpfer suchen und fragen: Wer ist es und woher oder wie hat er diese Geisteswelt so zu Stand und Wesen gebracht, der Vater, der diesen Sohn, den Urgeist erzeugt hat, den herrlichen Jüngling, dem der Vater seine ganze Fülle verliehen hat? Doch er ist schlechterdings weder der Urgeist noch die Fülle, sondern vor dem Urgeist und der Fülle; denn nach ihm kommt der Urgeist und die Fülle, welche beide der Erfüllung und des Denkens bedürfen; freilich nahe steht er dem, was weder Mangel noch Bedürfnis hat und auch des Denkens nicht bedarf; denn er besitzt wahrhafte Fülle und wahrhaftes Denken, weil er sie aus allererster Quelle besitzt. Das aber, was darüber hinaus liegt, braucht weder etwas, noch hat es etwas, sonst wäre es nicht das Gute.

VON DEN DREI URSPRÜNGLICHEN HYPOSTASEN[1])

V. Enneade, Buch 1



Wie ist es denn gekommen, daß die Seelen, welche doch aus dem Jenseits stammen und idealen Wesens sind, Gottes, ihres Vaters, vergessen haben und weder sich selbst noch jenen kennen? Der Anfang des Bösen war für sie die Tollkühnheit und die Werdelust und das erste Anderssein und das Bestreben für sich sein zu wollen. Da sie also ihrer Selbständigkeit offenbar froh waren, indem sie ihre Fähigkeit sich aus sich selbst herauszubewegen benützten, verloren sie, weil sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit von ihrem Ursprung entfernten, die Erkenntnis, daß sie selbst von dorther stammten, wie Kinder, welche früh vom Vater getrennt und lange Zeit hindurch in der Fremde aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihren Vater mehr erkennen. Indem die Seelen also weder jenen noch auch sich selbst mehr sahen, vielmehr sich selbst Unehre antaten in der Vergessenheit ihres Ursprungs, und die Welt ehrten und alles andere mehr als sich selbst bewunderten, sich ihm erstaunt zuwandten, es lieb gewannen und sich an diese Dinge hingen, rissen sie sich selbst so weit als möglich von dem los, was sie geringschätzig aufgaben; so wird die Wertschätzung der Dinge im Diesseits und die Geringschätzung ihrer selbst für die Seele der Grund zur vollständigen Unkenntnis jener Welt. Denn wer einem andern nachjagt und es bewundert, gibt damit zu selbst geringer zu sein als dies andere; indem die Seele aber selbst sich als etwas geringeres als die werdenden und vergehenden Dinge hinstellt und sich selbst als das wertloseste und hinfälligste aller Dinge, die es verehrt, betrachtet, dürfte sie kaum jemals mehr imstande sein, die Natur oder die Kraft Gottes in sich aufzunehmen. Es gibt nun eine

zweifache Beweisführung, um Menschen in diesem Zustand allenfalls zu dem Gegenteil und dem Ursprung hinzuwenden und sie zurückzuführen bis zum Höchsten, Einen und Ersten. Worin besteht diese zweifache Beweisführung? die eine zeigt die Wertlosigkeit der jetzt von der Seele hochgeschätzten Dinge, diese werden wir an anderer Stelle ausführlich besprechen[*]); die andere belehrt und erinnert die Seele an ihren Ursprung und ihren Wert, und sie geht jener Beweisführung voraus, welche sie, wenn sie ihrerseits klar dargestellt ist, mit begründen wird; mit ihr haben wir uns jetzt zu befassen, denn sie liegt unserer Untersuchung nahe und führt mehr als jene zur Sache. Denn das untersuchende Subjekt ist die Seele; sie muß also zunächst ihr eigenes Wesen untersuchen und es kennen lernen, um beurteilen zu können, ob sie die Fähigkeit zu einer solchen Untersuchung besitzt, ob sie ein zum Sehen geeignetes Auge hat und also die Untersuchung auch Erfolg verspricht. Sind nämlich die zu untersuchenden Dinge ihrem Wesen fremd, wozu dann die Untersuchung? Sind sie ihr aber wesensverwandt, so ist die Untersuchung am Platze und verspricht Erfolg.

2. Es muß nun jede Seele zuerst jenes erwägen, daß die All-Seele selbst alle Lebewesen hervorgebracht hat, indem sie ihnen Leben einhauchte, alle die Wesen, welche die Erde und das Meer ernährt, welche in der Luft leben, welche als göttliche Gestirne am Himmel prangen; sie hat die Sonne, sie hat diesen großen Himmel hervorgebracht, sie hat ihn geordnet, sie führt ihn in gesetzmäßigem Kreislauf, sie, die selbst von anderer Natur ist als alle diese Dinge, welche sie ordnet und bewegt und zum Leben erschafft, sie, die selbst von höherem Werte ist als all diese Dinge, die entstehen und vergehen, je nachdem die Seele ihnen Leben spendet oder entzieht; sie selbst aber ist ewig, denn sie verläßt sich nie. Auf welche Art und Weise aber nun spendet sie das Leben, sowohl dem All, als auch den Einzeldingen? darüber ist folgendes zu sagen: Es betrachte die große All-Seele eine

Einzel-Seele, welche in nicht geringem Grad zur Betrachtung befähigt worden sei dadurch, daß sie sich entfernt hat von der Täuschung und den Blendwerken, welche die übrigen Seelen betören; sie befinde sich in einem ruhigen Zustand, ruhig sei ihre körperliche Hülle, ruhig seien die Wogen der Sinnlichkeit, ruhig sei aber auch alles, was sie umgibt: ruhig die Erde, ruhig das Meer, ruhig die Luft, und selbst der Himmel ohne Wogen[3]); dann erkenne sie, wie von allen Seiten her in die ruhende Welt die All-Seele von außen gleichsam einströmmt und sich in sie ergießt, wie sie von überall her eindringt und hineinleuchtet; wie eine dunkle Wolke erglänzt und in goldigem Scheine leuchtet unter den Strahlen der Sonne, so bekommt auch der Himmel Leben und Unsterblichkeit, so erwacht er aus seiner Ruhe durch die Seele, wenn sie ihn durchdringt. Der aber, von der All-Seele mit Vernunft und Sorgfalt in ewiger Bewegung geleitet, wurde ein glückseliges Lebewesen und bekam erst seinen Wert, nachdem die All-Seele Wohnung in ihm genommen hatte, während er vorher, ohne die All-Seele, eine tote Masse war, Erde, Wasser und Finsternis der Materie, ein Nichtseiendes und den Göttern Verhaßtes, wie der Dichter[4]) sagt. Noch klarer aber und deutlicher dürfte der All-Seele Kraft und Wesen werden für den, der darüber nachdenken will, wie sie mit ihren eigenen Gedanken den Himmel umfaßt und leitet; hat sie sich doch dem Himmel in seiner ganzen Größe hingegeben, und ist doch jeder Raum, ob groß oder klein, von Seele erfüllt, indem ein Teil des Himmels in diesem, ein anderer in jenem Teil der All-Seele ruht und der eine sich in diesem, der andere in jenem Zustand befindet und die Dinge teils im Gegensatz, teils in Abhängigkeit von einander stehen. Aber die Seele ist nicht ebenso beschaffen und wirkt nicht zerteilt durch ein Stück von sich selbst in jedem Einzelwesen das Leben, sondern sie belebt alles zugleich mit ihrem ganzen Leben und ist in jedem Dinge ganz gegenwärtig, sowohl in ihrer Einheit als auch in ihrer Universalität, dem Vater ähnlich,

der sie erzeugte. Und obwohl der Himmel vielfach geteilt und von unendlicher Mannigfaltigkeit ist, stellt er doch durch die Kraft dieser All-Seele eine Einheit dar; und ein Gott ist durch sie diese Welt. Auch die Sonne ist ein Gott, denn auch sie ist beseelt, und die anderen Gestirne und auch wir, wenn wir überhaupt etwas sind, sind es hierdurch: „Denn Tote sind unnütz wie der Mist, den man hinauswirft"[5]). Die Ursache aber, die den Göttern ihr göttliches Wesen verleiht, muß ein älterer Gott sein, als sie selbst es sind. Von gleicher Art wie die All-Seele ist auch unsere Seele, und wenn man sie betrachtet ohne ihre Zusätze, in ihrer ganzen Reinheit, so findet man dasselbe wertvolle Wesen, das die Seele ausmacht, ja ein wertvolleres als alles Körperliche. Denn an dem ist alles Erde; und wenn es Feuer wäre, was wäre dann das Brennende an ihm? Und ebenso ist's mit allem, das daraus zusammengesetzt ist, ob du ihm auch Wasser oder Luft beifügst. Wenn es aber, als etwas Beseeltes, erstrebenswert ist, warum willst du dich selbst aufgeben und einem andern nachjagen? Vielmehr, da es die Seele ist, die du in den Dingen schätzest, so schätze sie auch in dir selbst!

3. Da also die Seele etwas so Wertvolles und Göttliches ist, so halte daran fest, daß du durch sie einem Gotte nachjagst, und erhebe dich mit ihrer Hilfe zu jenem empor; in die Weite wirst du jedenfalls nicht streben, denn der Zwischenräume zwischen dir und ihm sind nicht viele. Ergreife also den Teil, der noch göttlicher ist als die Seele, nämlich den Teil der Seele, der dem Reiche des Urgeistes benachbart ist, nach welchem und von welchem die Seele kommt. Denn, wenn sie gleich, wie gezeigt, ein Ding für sich ist, ist sie doch ein Bild des Urgeistes: Wie der in die Außenwelt getretene Begriff ein Erzeugnis des Begriffs in der Seele ist, so ist auch sie selbst ein Begriff des Urgeistes; sie ist ganz Tätigkeit wie das Leben, welches sie in eine andere Daseinsform entläßt, ähnlich wie das Feuer die an ihm haftende Wärme ausströmen läßt. Man muß sie aber dabei nicht so

auffassen, als ob sie ganz herausfließe, sondern teilweise beharrt sie im Urgeiste, teilweise tritt sie aus ihm heraus. Ausgehend also vom Urgeiste ist sie selbst geistiger Natur, und in Vernunftschlüssen besteht ihre geistige Kraft, und ihre Vollendung stammt auch vom Urgeiste her, wie von einem Vater ein Sohn abstammt, den er aufzieht und ausbildet, der aber seinerseits nicht des Vaters ganze Vollendung besitzt. Ihre Daseinsform also hat die Seele vom Urgeiste ebenso wie den schöpferisch wirksamen Begriff, indem sie den Urgeist schaut, denn wenn sie den Urgeist betrachtet, ist sie im Inbesitz all der Dinge, die der Urgeist denkt und wirkt. Und das allein darf man die wahren Wirksamkeiten der Seele nennen, da sie geistig sind und aus ihrer eigentlichen Heimat stammen, während die schlechteren Seelenregungen, wie die Leidenschaften, einen anderweitigen Ursprung haben. Der Urgeist also macht die Seele mehr und mehr göttlich dadurch, daß er ihr Vater ist und ihr beisteht.

Trennt doch nichts die beiden als der Unterschied ihres Wesens; die Seele ist das unmittelbar Darauffolgende und Aufnehmende, während der Urgeist das Formgebende ist; schön ist aber auch die Materie des Urgeistes, da sie geistartig und einfach ist. Das Wesen des Urgeistes ist also hierdurch klar: er ist erhabener als selbst die ausgezeichnetste Seele.

4. Man kann dies aber auch aus folgendem entnehmen: Wenn jemand diese sinnliche Welt anstaunt, mit ihrer Größe und Schönheit, mit ihrer ewig regelmäßigen Bewegung, mit ihren teils sichtbaren, teils unsichtbaren Göttern und göttlichen Wesen, mit ihren Tieren und allen ihren Pflanzen, so steige er empor zu ihrem wahren Urbild, zur wesentlichen Welt, und schaue auch dort alles Ideale und durch sich selbst Ewige, in seinem eigenen Leben zusammengefaßt, und an der Spitze dieser Welt den unveränderlichen Urgeist, die unvergleichliche Weisheit und das wahrhafte Leben unter dem Kronos, welcher ist ein Sohn Gottes und der Urgeist[6]. Denn alles

Unsterbliche faßt er in sich, alles Vernünftige, alles, was Gott heißt, alles was Seele heißt, er, der ewig Unveränderliche. Warum sollte er auch nach Veränderung streben, da es ihm doch gut geht? Wohin sollte der gehen, der alles bei sich selbst hat? Aber auch nach Vermehrung strebt er nicht, da er durchaus vollkommen ist. Darum ist auch alles bei ihm vollendet, auf daß er in allem vollkommen sei, und er trägt nichts in sich, was nicht von dieser Art wäre, und nichts ist an ihm, was nicht denkt. Er aber denkt nicht, um zu erkennen, sondern, weil er schon besitzt, und seine Seligkeit ist nicht etwas Wandelbares, sondern von Ewigkeit her und ewig, und er selbst ist die wahre Ewigkeit, von welcher die Zeit, im Bereich der Seele, ein Abbild ist, indem sie das eine vorüberläßt, auf das andere aber sich stürzt. Denn Neues und immer wieder Neues webt um die Seele: Bald ein Sokrates, bald ein Pferd, immer ein Einzelding der Körperwelt[7]); der Urgeist aber umfaßt alles. Er hat also in sich selbst alles an derselben Stelle ruhend, er ist allein und ist immer gegenwärtig, niemals zukünftig oder vergangen; denn in seinem Reiche gibt es nichts Vergangenes, sondern nur ewig Gegenwärtiges, da er sich selbst gleich und gleichsam mit dieser seiner Lage zufrieden ist. Jedes einzelne davon ist Urgeist und wesenhaft, und das Ganze ist in seiner Gesamtheit Urgeist und in seiner Gesamtheit wesenhaft. Der Urgeist ist durch sein Denken das Sein, das Seiende aber verleiht durch das Gedachtwerden dem Urgeiste Denken und Sein, aber die Ursache des Denkens ist eine andere, und zwar dieselbe, wie die des Seins, für beide also gibt es eine gemeinsame Ursache, denn zugleich sind jene beiden vorhanden und bestehen untrennbar miteinander und, obwohl es zwei sind, bilden sie doch eine Einheit, welche zugleich Urgeist und Sein, denkendes Subjekt und gedachtes Objekt ist: Der Urgeist, insofern er denkendes Subjekt, das Sein, insofern es gedachtes Objekt ist. Denn das Denken würde nicht möglich sein, wenn es neben dem sich selbst Gleichen

nicht ein Verschiedenes gäbe, somit sind die ersten Begriffe [8]): Urgeist, Sein, Verschiedenheit, Gleichheit, wozu man auch noch Bewegung und Ruhe rechnen muß, Bewegung nämlich wegen des Denkens, Ruhe aber wegen der Gleichheit. Die Verschiedenheit aber muß gefordert werden, damit es ein denkendes Subjekt und ein gedachtes Objekt gibt; denn nimmt man die Verschiedenheit weg, so wird das allein gebliebene Eine schweigen. Es muß aber auch das Gedachte untereinander verschieden sein, und doch muß es wieder ein und dasselbe sein, da es in sich selbst eins ist und auch etwas in allen Dingen Gemeinsames; doch hier ist die Verschiedenheit nichts anderes als die Unterscheidung. Diese Mehrzahl der Prinzipien bringt die Zahl und die Quantität hervor, ebenso erzeugt die eigentümliche Beschaffenheit eines jeden die Qualität, woraus, als aus den ersten Gründen, alles übrige hervorgeht.

5. Als eine Vielheit also ist dieser Gott in der Menschenseele gegenwärtig, und die Seele verbindet sich mit ihm, wofern sie nicht abtrünnig werden will. Hat sie sich ihm nun genähert und ist sie gleichsam eins mit ihm geworden, so forscht sie: Wer ist der Erzeuger dieses Urgeistes, der Einfache und vor einer solchen Vielheit Existierende, die Ursache seines Seins und seiner Vielheit, er, der die Zahl hervorbringt? Denn die Zahl ist nicht das Erste; ist doch vor der Zweiheit die Einheit, während erst in zweiter Linie die Zweiheit kommt und nur von der Einheit aus bestimmt werden kann, während sie selbst an sich unbestimmt ist; ist sie aber bestimmt, so ist sie bereits Zahl und zwar Zahl ihrem Wesen nach; eine Zahl ist aber auch die Seele [9]). Denn nicht Massen und Größen sind das Erste, da ja diese feste Körperwelt, welche die sinnliche Wahrnehmung für seiend hält, einen untergeordneten Rang ein. Ebenso ist auch in den Samenkörnern nicht die Feuchtigkeit das eigentlich Wertvolle, sondern das, was man nicht sehen kann, und das ist eine Zahl und ein Begriff. Also das, was man dort Zahl und Zweiheit nennt, sind Begriffe

und Urgeist, aber die Zweiheit ist unbestimmt, insofern als sie gleichsam nur die Rolle eines Substrates spielt; aber die von ihr und der Einheit abgeleitete Zahl ist die Form für jede andere Zahl, die aus den in ihr entstandenen Formen gebildet ist. Jedoch wird sie auf eine andere Weise durch die Einheit, auf eine andere durch sich selbst gebildet, ähnlich wie das wirkliche Sehen. Denn das Denken ist ein Sehen, welches das Eine zu seinem Gegenstand hat.

6. Doch wie sieht der Urgeist und auf wen richtet sich sein Sehen? Wie ist er überhaupt zustande gekommen und aus jenem Ersten geworden, auf daß er sehe? Die Seele begreift ja zwar die Notwendigkeit der Existenz dieser Prinzipien, sie möchte aber auch jenes uralte von Weisen so oft behandelte Problem lösen: wie hat aus diesem Einen, Seienden, bei der Beschaffenheit, die wir ihm beilegen, irgend etwas seine Daseinsform [10]), sei es eine Vielheit oder Zweiheit oder Zahl bekommen, und warum verharrte jenes Eine nicht in sich selbst, warum entströmte ihm diese Vielheit, die wir an den vorhandenen Dingen zwar sehen, aber auch auf jenes Eine zurückführen möchten! In folgender Weise soll hierüber gesprochen werden, indem wir Gott selbst anrufen, nicht mit lautem Wort, sondern indem wir unsere Seele im Gebet ihm nahe bringen, wir können aber nur dann zu ihm beten, wenn wir allein vor ihn allein hintreten. Wer ihn schauen will, ihn, der im Innern wie in einem Heiligtum bei sich selbst wohnt, ruhig und erhaben über alle Dinge, der muß, sage ich, die gleichsam mehr in der Außenwelt stehenden Götterbilder, den Urgeist und die All-Seele oder vielmehr, das zuerst erscheinende Götterbild anschauen, welches auf folgende Weise in die Erscheinung tritt [11]).

Allem, was sich bewegt, muß etwas zugrunde liegen, nach dem es sich hinbewegt: denn läge ihm nichts zugrunde, so könnten wir ihm auch keine Bewegung zuschreiben; sondern wenn etwas nach ihm entsteht, so kann es nur entstanden sein, wenn jenes sich immer zu sich selbst hinwendet. Es

darf uns da nicht der Ausdruck „Werden in der Zeit" störend in den Weg treten, da wir ja eine Untersuchung über das, was ewig ist, anstellen; wenden wir bei der Untersuchung trotzdem den Ausdruck „Werden" darauf an, um ihm einen Anteil an dem Begriff der Ursache und der Ordnung zu gewähren, so müssen wir uns darüber klar sein, daß alles, was aus jenem Ersten wird, nur in der Weise entsteht, daß jenes Erste selbst unbewegt bleibt. Denn, entstünde etwas, indem jenes Erste sich bewegte, so wäre jenes, das erst auf Grund einer Bewegung des vorhergehenden würde, nicht ein unmittelbar aus jenem Ersten Werdendes, sondern ein mittelbar Werdendes. Da also jenes Erste unbewegt ist, so muß das Zweite, welches nach ihm entstehen soll, zustande kommen, ohne daß jenes Erste es zugibt, es will oder sich irgendwie regt. Wie soll man sich aber jenes Werden des Zweiten aus dem Ersten Bleibenden vorstellen? Es gleicht einem ringsum aus ihm hervorbrechenden Glanz, wie das glänzende Licht der Sonne auf allen Seiten aus ihr, die unverändert bleibt, hervorstrahlt. Und alles Seiende, das in seinem Sein und Wesen beharrt, bringt aus sich selbst mit Notwendigkeit ein Wesen hervor, das an die gegenwärtige Kraft desselben geknüpft ist, gleichsam ein Abbild des Urbildes, aus dem es entstanden ist. So strahlt das Feuer die Wärme von sich aus und das Eis die Kälte; ein treffliches Beispiel sind auch alle wohlriechenden Essenzen, denn, solange sie existieren, geht etwas von ihnen aus, das von allen, die sich in seiner Nähe befinden, genossen werden kann. Alles bereits Vollkommene zeugt, und es erzeugt etwas, das geringer ist als es selbst, das ewig Vollkommene aber erzeugt immer ein Ewiges. Vom Allervollkommensten aber 'stammt Nichts ab als das Größte nach ihm; das Größte nach ihm aber ist der Urgeist, das Zweite; und der Urgeist blickt hin auf jenes Erste und bedarf seiner allein, jenes Erste aber bedarf des Urgeistes nicht; das was von jenem, das höher ist als der Geist, erzeugt wurde, ist seinem Wesen nach Urgeist, und

der Urgeist ist höher als alles andere Erzeugte, weil dieses erst nach ihm entsteht; so ist auch die Seele ein Begriff *(λόγος)* und gleichsam eine Betätigung des Urgeistes, wie er selbst eine Betätigung jenes Ersten ist. Freilich ist der Begriff der Seele dunkel, denn wie ein Abbild des Urgeistes muß die Seele auf den Urgeist hinschauen, und gerade so der Urgeist auf jenes Erste, damit er Geist sei. Er sieht aber jenes nicht getrennt, denn er ist ja unmittelbar nach ihm, und es ist kein Zwischenraum zwischen ihm und dem Ersten, wie auch zwischen der Seele und dem Urgeiste kein Zwischenraum liegt. Es sehnt sich aber alles Erzeugte nach seinem Erzeuger und liebt ihn, ganz besonders wenn der Erzeuger und das Erzeugte allein miteinander sind. Wenn aber der Erzeuger auch das Höchste ist, so hängt das Erzeugte notwendig mit ihm zusammen und ist von ihm nur getrennt durch die Verschiedenheit, die darin besteht, daß das eine zeugt, das andere aber erzeugt ist[12]).

7. Ein Bild jenes Ersten nennen wir den Geist, weil in gewisser Weise das Erzeugte dem Erzeuger gleich sein muß oder doch vieles von ihm bewahrt und manche Ähnlichkeit mit ihm besitzt, wie das Licht Ähnlichkeit mit der Sonne hat. Und doch ist er nicht identisch mit jenem Ersten. Aber wie erzeugt jenes Erste nun den Urgeist? Nicht anders, als indem es sich zu sich selbst hinwendet und sich selbst schaut, und dieses Sehen ist der Urgeist. Denn das, was ein anderes aufnimmt, ist entweder Sinnenwahrnehmung oder Urgeist; den Urgeist kann man sich vorstellen wie einen Kreis, die Sinnenwahrnehmung wie eine gerade Linie; allerdings kann man den Kreis teilen, den Urgeist aber nicht. Denn auch er ist eine Einheit, und diese Einheit ist die Möglichkeit aller Dinge. Wovon er nun die Möglichkeit ist, dessen wird sich der Urgeist bewußt, sonst wäre er nicht Urgeist. Hat er doch auch gleichsam eine Mitempfindung seiner eigenen Kraft, daß er aus sich selbst ein Wesen hervorbringen und durch sich selbst sein Sein bestimmen kann infolge der

von jenem Ersten ausgehenden Kraft, und er erkennt, daß sein Wesen gleichsam ein Teil ist jenes Ersten, daß er von ihm ausgeht und gefestigt wird und überhaupt erst ein vollendetes Wesen wird von jenem aus und aus jenem heraus. Er erkennt aber selbst infolge seines Ursprungs, daß er, der teilbare, alles Leben und Denken aus einem Unteilbaren empfangen hat, weil jenes Erste nichts von allem ist; denn nur deshalb kann alles aus jenem Ersten entstehen, weil jenes Erste nicht durch irgend welche Form eingeengt wurde, denn es ist eben nur eine Einheit. Darum ist es auch nichts von all dem, was sich im Urgeiste vorfindet, und doch geht alles im Bereich des Seienden nur aus ihm hervor. Darum sind dies auch Wesenheiten, eine jede ist bereits abgegrenzt und hat ihre Form. Aber man darf auch das Seiende nicht als im Unbegrenzten befindlich betrachten, sondern als durch eine Grenze und feste Lage bestimmt, denn die feste Lage ist für die geistigen Dinge Grenze und Gestalt, wodurch sie auch zum Dasein gelangen. Den so entstandenen Urgeist zählt man mit Recht zum Herrlichsten, er verdient keinen andern Ursprung als aus dem ersten Prinzip, und sobald er einmal entstanden ist, bringt er alles, was ist, zugleich mit sich hervor, die ganze Schönheit der Ideen, alle geistigen Wesen. Erfüllt von alledem, das er erzeugt hat, nimmt er es gleichsam wieder in sich zurück, denn er will es in sich halten, damit es nicht wieder in die Welt des Stoffes hinausgleite und bei der Rhea [18]) aufwachse, wie die Mysterien und Göttermythen in ihrer Rätselsprache andeuten, wenn sie sagen, Kronos sei als der weiseste Gott vor Zeus entstanden und halte wieder in sich, was er erzeuge; auf diese Weise sei er die Fülle und der Geist im Sohne, darnach habe er den Zeus erzeugt, der schon sein Sohn war, denn der Urgeist bringt die Seele hervor, weil er unvollkommener Geist ist. Da er vollkommen war, mußte er erzeugen, und eine so große Fülle konnte nicht unfruchtbar sein. Aber auch hier konnte das Erzeugte nicht besser als sein Erzeuger sein,

sondern es mußte als ein Abbild des Erzeugers geringer sein, unbegrenzt in derselben Weise und doch wieder begrenzt und gestaltet von seinem Erzeuger. Das Erzeugnis des Urgeistes ist aber ein Begriff, dessen Wesen im Nachdenken besteht; dies bewegt sich um den Urgeist, ist das Licht des Urgeistes, eine an ihn geknüpfte Spur, teils mit ihm vereint und darum in Fülle und im Genuß des Urgeistes, an dem es Anteil hat, und denkend, teils aber auch an die Dinge nach ihm geknüpft, vielmehr auch seinerseits etwas erzeugend, das notwendig geringer sein muß als die Seele; doch davon später; soweit die göttlichen Dinge.

8. Aus diesem Grunde stammt auch die Dreiteilung bei Platon: Alles in der unmittelbaren Umgebung des Königs aller Dinge nennt er das Erste [14]), davon unterscheidet er ein Zweites im Bereich des Zweiten und ein Drittes im Bereich des Dritten. Er kennt auch einen Vater der Ursache, indem er als die Ursache den Urgeist bezeichnet, denn der Urgeist ist für ihn der Weltschöpfer, von ihm aber tut er den Ausspruch, er schaffe die Seele in jenem Mischkrug [15]). Als den Vater des ursächlichen Urgeistes bezeichnet er das Gute und das, was über den Geist und über das Sein hinausliegt. Nicht selten nennt er auch das Sein und den Urgeist eine Idee; Platon wußte also, daß aus dem Guten der Urgeist, aus dem Urgeiste die Seele stammt. Es sind mithin diese unsere Ausführungen nicht neu und nicht jetzt erst entstanden, sondern schon längst ausgesprochen, wenn auch nicht klar und deutlich; unsere Erörterungen sind vielmehr nur Auslegungen jener und beweisen das Alter jener Ansichten auch nach Platons Zeugnis. Auch Parmenides [16]) streifte diese Ansicht, insofern er das Seiende und den Urgeist als identisch betrachtete und das Seiende nicht in die sinnlichen Dinge setzte. Denn wenn er sagt, Denken und Sein ist identisch, nennt er das Denken auch unbewegt, wobei er jede körperliche Bewegung von ihm ausschließt, damit es sich gleich bleibe; und er vergleicht es mit einer Kugel, weil es alles umfaßt hält

und weil es das Denken nicht außer sich sucht, sondern schon in sich hat. Eine Einheit nannte er es aber in seinen Schriften, weil er die Wahrnehmung machte, daß eben dieses Eine die Vielheit umfaßt. Der Parmenides bei Platon drückt sich deutlicher aus und unterscheidet von einander erstens das absolute Eine, zweitens das vielfache Eine und drittens das Eine und Viele; so stimmt also auch er mit unseren drei Naturen überein.

9. Wenn dann Anaxagoras den Urgeist rein und ungemischt nennt, so nimmt er ebenfalls ein einfaches Erstes und eine gesonderte Einheit an; er hat freilich eine genauere Ausführung unterlassen, wie man das von einem Manne der Vorzeit nicht anders erwarten kann. Auch Herakleitos kennt das Eine als ewig und intelligibel, denn nur den Körpern kommt ewiges Werden zu, nur sie befinden sich immer im Fluß. Für den Empedokles ist der Streit das Trennende, die Liebe aber das Vereinende, welches auch für ihn unkörperlich ist; die Elemente dagegen treten bei ihm an die Stelle der Materie. Später nennt Aristoteles[17]) das Erste gesondert und intelligibel; indem er aber sagt, es denke sich selbst, macht er es auch wieder nicht zum Ersten. Er nimmt aber noch vieles andere Intelligible an, und zwar soviel als Sphären am Himmel sind, damit jedes Intelligible jede dieser Sphären bewege; er spricht damit in anderer Weise von den Dingen im Reich des Intelligibeln als Platon und führt die Notwendigkeit als Grund an, da es ihm an einem vernünftigen Grund fehlt. Aber wenn dies auch in vernünftiger Weise geschähe, könnte man doch Einwendungen machen. Denn vernünftiger wäre die Annahme, daß alle einheitlichen geordneten Sphären sich auf das Eine und auf das Erste beziehen. Man kann auch die Frage aufwerfen, ob für Aristoteles das viele Intelligible aus dem einen Ersten stammt, oder ob es viele Prinzipien im Intelligibeln gibt; wenn aus dem Einen, so verhält es sich damit offenbar wie mit den Sphären in der Sinnenwelt: die eine umfaßt die andere, eine aber, die äußerste, beherrscht alle. Somit wird auch dort das Erste alles umfassen, und es wird eine intelligible

Welt geben; und wie in der Sinnenwelt die Sphären nicht leer sind, sondern die erste voll ist von Sternen und auch die andern Sterne in sich fassen, so wird auch in der intelligibeln Welt das Bewegende vieles in sich fassen und zwar wesenhafter als hier. Ist aber ein jedes Ding der intelligibeln Welt Prinzip, dann müssen die Prinzipien nur zufällig sein, und warum sollen sie dann sich zu einer Einheit zusammenschließen und mit der Harmonie des gesamten Himmels im Einklang stehen? Warum sollen ferner die am Himmel sich bewegenden Dinge der Sinnenwelt an Zahl gleich sein den intelligiblen? Und wie kommt die Vielheit in diese unkörperlichen Wesen, wenn keine Materie sie trennt? Darum also haben von den Alten besonders die Anhänger des Pythagoras und seiner Nachfolger sich eingehend mit dem Wesen des Intelligibeln beschäftigt; die einen haben ihre Ansichten in Schriften ausgearbeitet, die andern haben sie nur in Unterredungen kund getan. Einige allerdings haben sich überhaupt nicht damit befaßt.

10. Es ist also jetzt dargetan worden, daß man annehmen muß, über dem Seienden sei das Eine, wie es die Beweisführung zeigen wollte, insofern man überhaupt bei derlei Dingen von einer Beweisführung reden kann; unmittelbar nach dem Seienden aber ist der Urgeist und als Drittes hat sich die Urseele ergeben. Wie in der Natur diese genannten drei Prinzipien vorhanden sind, so muß man sie auch bei uns als vorhanden annehmen. Ich meine freilich nicht, in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, denn diese ist etwas für sich, sondern ich meine außerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Welt und verstehe den Ausdruck „außerhalb" in demselben Sinn wie auch jene Prinzipien außerhalb des gesamten Himmels sind; sie bilden den „inneren Menschen" um mit Platon[18]) zu reden. Es ist also auch unsere Seele etwas Göttliches und gehört der intelligibeln Welt an, wie das auch das Wesen der Allseele ist; vollkommen ist die mit der Vernunft (*νοῦς*) begabte Seele; die Vernunft ist teils denkend, teils befähigt sie zum Denken.

Man wird wohl nicht irren, wenn man diesen denkenden Teil der Seele, der zum Denken keines körperlichen Organes bedarf, sondern eine eigene Energie in völliger Reinheit besitzt, damit reines Denken möglich sei, gesondert von allem Körperlichen und unvermischt mit ihm in das erste Intelligible setzt. Räumlich darf man es sich nicht denken, es muß vielmehr außerhalb jedes Raumes gesetzt werden. In diesem Sinne sagt Platon von dem All: „Er (der Weltschöpfer) hat auch von außen die Seele um die Welt herumgelegt"[19]; er deutet damit auf den im Intelligibeln bleibenden Teil der Seele hin. Von unserer Seele sagt er: „Sie birgt ihr Haupt im Himmel"[20]). Auch seine Aufforderung zur Trennung der Seele vom Körper ist nicht räumlich gemeint, — denn der Körper ist durch seine Beschaffenheit von der Seele getrennt, — sondern er meint damit, die Seele solle sich nicht nach dem Körper hinneigen, nicht seinen Vorstellungen nachgeben, nicht wegen ihres Zusammenhangs mit ihm sich der Vernunft entfremden; vielmehr sollte sie versuchen auch die niederen Seelenteile emporzuführen, und mit dem oberen Teil auch den hier unten festgebannten zusammenzubringen, welcher nur das schöpferische und bildende Prinzip des Körpers ist, und seine ganze Tätigkeit nur im Bereich des Körperlichen verrichtet.

11. Da es nun eine Seele gibt, die über das Gerechte und Schöne nachdenkt und da es Gegenstand des Nachdenkens ist, ob diese Handlung gerecht, ob jenes Ding schön ist, so muß notwendigerweise auch das Gerechte etwas Feststehendes sein, von dem aus das Nachdenken seinen Anfang nimmt, denn sonst könnte ja kein Nachdenken stattfinden. Und wenn die Seele hierüber bald nachdenkt, bald auch nicht, so muß in uns ein Geist wohnen, der das Gerechte immer besitzt und nicht bloß darüber nachdenkt, und es muß auch die Quelle des Urgeistes, der Urgrund, es muß ein Gott existieren, der nicht teilbar, sondern etwas Feststehendes ist; aber es kommt ihm keine Existenz im Raume zu, sondern ein Geschautwerden in vielen Dingen, je nachdem ein jedes im-

stande ist ihn aufzunehmen, wie auch der Mittelpunkt im Kreise etwas für sich Bestehendes ist und doch alle Stücke des Kreises durch ihn bestimmt werden und die Linien ihre charakteristische Beschaffenheit auf ihn zurückführen. Mit einem derartigen Mittelpunkte in uns sind auch wir verknüpft und vereint, an ihm hängen wir: er ist der feste Punkt in uns, ihm wenden wir uns immer zu.

12. Obwohl wir nun so erhabene Prinzipien besitzen, ergreifen wir sie doch nicht, sondern nur zu oft ruhen wir von solcher Tätigkeit aus oder sind überhaupt nicht tätig; wie kommt dies? Jene Prinzipien bestehen in ewiger Wirksamkeit, nämlich der Geist und das, was vor dem Geiste ewig in sich selbst ruht. Auch die Seele ist stets in dieser Weise wirksam, aber darum ist noch nicht alles, was in der Seele vorgeht, auch wahrnehmbar, sondern es kommt in uns hinein, wenn es zur Empfindung gelangt. Wenn aber das Tätige in uns dem Wahrnehmenden nichts mitteilt, so hat die Tätigkeit noch nicht die ganze Seele durchdrungen. Wir erkennen dann also auch noch nicht, weil wir zwar das Wahrnehmungsvermögen besitzen, aber nicht nur ein Seelen*teil* (nämlich dies Vermögen), sondern die *ganze* Seele sind. Jeder Teil der Seele erfüllt, solange er lebt, stets für sich seine eigene Aufgabe, eine Kunde davon findet aber in uns erst dann statt, wenn eine Mitteilung und auf Grund davon eine Aufnahme eintritt. Es muß also, wenn eine Aufnahme des in dieser Weise Gegenwärtigen in uns zustande kommen soll, das aufnehmende Organ sich nach innen wenden und dort die Aufmerksamkeit entstehen lassen. Wie z. B. jemand, welcher lauscht, um einen bestimmten Laut zu hören, sich allen andern Lauten verschließt und das Ohr spitzt auf den gewünschten Laut, so oft er zu ihm dringt: so muß man auch hier den Einwirkungen der Sinnenwelt, so weit es nicht dringend nötig ist, seine Seele verschließen und die zur Aufnahme geeignete Fähigkeit sich rein bewahren und bereit zu hören die Stimmen, die von oben kommen.

DAS ÜBER DAS SEIN ERHABENE DENKT NICHT. ÜBER DAS ERSTE DENKENDE PRINZIP UND ÜBER DAS ZWEITE

V. Enneade, Buch 6



Es gibt eine doppelte Art des Denkens: entweder denkt man einen andern Gegenstand, oder man denkt sich selbst; diese letztere Art ist schon mehr der Zweiheit enthoben; die erste Art strebt wohl auch nach der Einheit, vermag sie aber weniger leicht zu erreichen; sie hat den gedachten Gegenstand wohl auch in sich selbst, unterscheidet sich aber doch wesentlich davon. Die andere Art aber, das Denken, das sich selbst denkt, ist nicht von seinem Wesen getrennt, sondern besitzt, was sie denkt, in sich selbst und schaut sich selbst; das denkende Subjekt und das gedachte Objekt machen hier nur ein Wesen aus. Es denkt also in einem höheren Grade, weil es den Gegenstand seines Denkens schon besitzt, und es denkt ursprünglich, weil das erste Denken zugleich Identität und Zweiheit sein muß: Denn wäre es nicht Identität, so müßte es einen andern Gegenstand als sich selbst denken, und wäre damit nicht mehr das ursprüngliche Denken; denn das, was einen andern Gegenstand als sich selbst denkt, könnte nicht das erste Denken sein, da es den Gegenstand seines Denkens nicht als seinem Wesen zugehörig denkt, also auch nicht sich selbst; besitzt es aber umgekehrt den Gegenstand seines Denkens als seinem Wesen zugehörig, so fällt beides in eins zusammen; somit muß im ursprünglichen Denken zugleich Identität und Zweiheit vorhanden sein. Wenn aber nur Identität und nicht auch Zweiheit vorhanden wäre, so würde es nichts zu denken haben, also auch nicht denken. Somit muß es zu gleicher Zeit einfach und doch wieder nicht einfach sein. Man wird jedoch die Notwendigkeit dieser doppelten Art besser erfassen, wenn

man von der Seele aus aufsteigt, denn dort ist es leichter, Subjekt und Objekt zu unterscheiden und daraus die Zweiheit zu verstehen. Wenn man sich also ein doppeltes Licht vorstellt, die Seele entsprechend dem weniger glänzenden, das Geistartige in ihr entsprechend dem reineren, wenn man sich sodann das sehende Licht gleich dem gesehenen vorstellt, so werden diese beiden Lichter, da sie keine Unterschiede mehr aufweisen, nur noch ein einziges Ding bilden, das für das Denken eine Zweiheit, für das Schauen aber eine Einheit darstellt. So sind wir also durch die Vernunft von der Zweiheit zur Einheit gekommen, das Denken aber kommt von der Einheit zur Zweiheit, denn gerade dadurch, daß es eine Zweiheit wird, denkt es, oder vielmehr, es ist eine Zweiheit, weil es denkt und eine Einheit, weil es sich selbst denkt.

2. Gibt es also ein doppeltes Denken, das Geistartige und die Seele, so kann das, was über das erste Denken hinausliegt, nicht mehr denken, denn um zu denken, müßte es Geist werden, als Geist aber müßte es auch ein gedachtes Objekt haben, und als erstes Denken müßte es dieses Objekt in sich selbst haben. Es ist aber nicht notwendig, daß alles Geistartige in sich das Denkende besitze und selbst denke; denn dann wäre es nicht nur Gedachtes, sondern auch Denkendes, und könnte nicht das Erste sein, da es eine Zweiheit wäre. Ferner würde der Geist keine Substanz besitzen, wenn es nicht eine Wesenheit des rein Geistigen wäre, was im Verhältnis zum Geist geistartig, an sich aber weder Geist noch geistartig ist. Denn das Geistartige wird an einem andern gemessen, und für den Geist ist die Ausübung des Denkens leer, wenn er nicht das Geistartige erfaßt und ergreift, welches denkt; denn er kann nicht denken ohne das Geistartige, und das Denken ist erst dann vollkommen, wenn es das Geistartige besitzt. Er sollte aber schon vor der Tätigkeit des Denkens vollkommen sein durch sein eigenes Wesen; es muß also das, wodurch der Geist die Vollkommenheit besitzt, schon vor dem Denken selbst sein: Folglich hat

es das Denken durchaus nicht nötig, denn es ist sich vor diesem selbst genug. Es wird also nicht denken. Daraus folgt: Das erste Prinzip (das Eine) denkt nicht, das zweite Prinzip (der Geist) ist das ursprüngliche Denken, das dritte Prinzip (die Seele) ist das abgeleitete Denken. Würde das erste Prinzip denken, so würde ihm ein Attribut zukommen, folglich wäre es nicht das Erste, sondern das Zweite und nicht eine Einheit, sondern eine Vielheit, nämlich alles das, was es denken würde; denn wenn es ja nur sich selbst dächte, wäre es schon keine Einheit mehr.

3. Aber was hindert denn, könnte man sagen, daß das erste Prinzip zugleich eine Einheit und eine Vielheit ist? Darauf ist zu antworten, daß dieser Vielheit ein Subjekt zugrunde liegen muß, denn das Vielfache kann nicht existieren ohne ein Eines, von dem es ausgeht und in dem es ist, ohne eine Eins, die zuerst gezählt wird, abgesehen von den übrigen Sachen, und die man für sich allein betrachten muß. Behauptet man, es sei zusammen mit dem Übrigen, so muß man doch, indem man es mit den andern Dingen, mit denen es zusammen sein soll, zusammenfaßt, als von ihnen getrennt betrachten, folglich es nicht wie mit den andern Dingen zusammenseiend annehmen, sondern zugeben, daß es ihnen zugrunde liegt und daß es für sich selbst existiert, anstatt zusammen zu sein mit den andern Dingen. Das, was in den andern Dingen identisch ist mit der Einheit, ist zweifellos der Einheit ähnlich, wenn es auch nicht die Einheit selbst ist; das eine muß also für sich selbst allein existieren, um in den andern Dingen erfaßt werden zu können, man müßte denn behaupten wollen, sein Sein bestehe darin, daß es mit den andern Dingen verwirklicht wird; in diesem Falle gäbe es nichts durchaus Einfaches, aber auch nichts Zusammengesetztes, nichts Einfaches, weil das Einfache nicht durch sich selbst verwirklicht werden könnte, nichts Zusammengesetztes, weil das Zusammengesetzte ohne das Vorhandensein eines Einfachen ebenfalls nicht sein kann. Denn wenn jedes ein-

zelne Einfache nicht sein kann, wenn es keine einfache durch sich selbst bestehende Einheit gibt, die dem Zusammengesetzten zur Grundlage dienen könnte, wenn keines dieser Dinge fähig sein soll, durch sich selbst zu existieren noch sich mit anderm zu vereinigen, da es ja überhaupt nicht existiert, so folgt daraus, daß das aus Allem Zusammengesetzte ebenfalls nicht existieren könnte, da es ja zusammengesetzt wäre aus Dingen, die in jeder Beziehung nicht existieren. Wenn man also zugibt, daß das Vielfache existiert, so muß man auch zugeben, daß vor dem Vielfachen das Eine existiert. Wenn aber das Denkende ein Vielfaches ist, so darf das, was kein Vielfaches ist, nicht das Denken sein; das aber ist das Eine; folglich muß der Geist und das Denken nach dem Einen sein.

4. Wenn ferner das Gute einfach und bedürfnislos sein muß, so bedarf es auch des Denkens nicht; wessen es aber nicht bedarf, das hat es auch nicht; hat es doch überhaupt nichts, also auch nicht das Denken, denn es ist ein wesentlich Einfaches. Der Urgeist ist aber etwas anderes als das Gute, denn vom Guten empfängt er seine Form, dadurch, daß er es denkt. Wie ferner bei zwei Objekten unmöglich das Eine eins in in Verbindung mit einem andern sein kann, sondern das Eine an sich schon vor der Verbindung mit einem andern sein mußte, so kann auch dieses Eine, das einfach an und für sich vorhanden ist, nicht in Verbindung mit einem andern sein, da sich nichts in ihm vorfindet von dem, was in der mit andern Dingen verbundenen Einheit vorhanden ist. Denn wie könnte etwas in einem andern entstehen, wenn zuvor nicht etwas an und für sich vorhanden wäre, von dem dieses andere kommt? Das Einfache kann nicht von einem anderen abstammen, was aber ein Vielfaches oder wenigstens ein Zweifaches ist, hängt von einem andern ab. Demnach kann man das Gute vergleichen mit dem Licht, den Urgeist mit der Sonne, die Allseele mit dem Mond, der sein Licht von der Sonne erhält[1]). Denn die Allseele hat den Urgeist gleichsam als etwas Hinzugekommenes, welches sie geistartig macht,

indem es ihr seine Färbung verleiht. Der Urgeist besitzt in sich selbst sein eigenes Licht, und er ist nicht bloß Licht, sondern das, was seinem Wesen nach leuchtet. Was aber dem Urgeiste das Licht verleiht, ist nichts anderes als einfaches Licht, welches jenem die Kraft gibt zu sein, was er ist. Wozu sollte dieses nun irgend etwas bedürfen? Es ist nicht identisch mit dem, was in einem andern wirkt, denn das in einem andern Wirkende ist durchaus verschieden von dem in sich selbst Wirkenden.

5. Ferner hat das Vielfache das Bestreben sich selbst zu suchen, mit sich selbst übereinzustimmen und sich seiner selbst bewußt zu werden. Was aber schlechthin eins ist, wie sollte das zu sich selbst kommen, warum das Selbstbewußtsein nötig haben? Ist es doch höher als das Selbstbewußtsein und höher als alles Denken. Denn das Denken ist nicht das Erste, weder seinem Sein noch seiner Vortrefflichkeit nach, vielmehr ist es ein Zweites, ein Gewordenes, während das Gute die Substanz ist und sich zu sich selbst bewegt, jenes aber bewegt wurde und infolgedessen erkannte. Denn Denken heißt sich gegen das Gute hinwenden, sich darnach sehnen, nach ihm streben; denn das Streben erzeugte das Denken und begleitet dasselbe beständig; denn Streben nach dem Sehen ist Sehen. Das Gute braucht also nichts zu denken, denn es gibt kein Gutes, das von ihm verschieden wäre. Auch wenn ein vom Guten Verschiedenes das Gute denkt, so denkt es dadurch, daß es die Form des Guten annimmt, ihm gleicht, für sich selbst gut wird und so, als ob es ein Abbild des Guten in sich aufgenommen hätte. Verhält es sich immer so, so hat es immer dieses Abbild. Und wenn der Urgeist sich selbst denkt, so denkt er gleichzeitig das Gute; denn wenn er sich selbst denkt, befindet er sich in Wirksamkeit, alle Wirksamkeit aber hat das Gute zum Ziel.

6. Wenn diese Ausführungen richtig sind, so hat das Denken keinerlei Platz im Guten; denn was denkt, muß sein Gutes außerhalb seiner selbst haben. Denn das Gute selbst ist

aller Wirksamkeit enthoben. Was soll auch die Wirksamkeit selbst noch wirken? Hat doch überhaupt keine Wirksamkeit wieder eine Wirksamkeit. Wenn wir etwas zu einem andern, das sich selbst wieder auf ein anderes Prinzip bezieht, in Beziehung setzen, so muß man wenigstens das Erste von allem, an welches alles andre geknüpft ist, als das belassen, was es ist, ohne etwas hinzuzufügen. Eine solche Tätigkeit ist nicht Denken, sie hat nichts zu denken, denn sie selbst ist das Erste. Übrigens ist das, was denkt, nicht das Denken, sondern das Subjekt des Denkens. So entsteht also wieder eine Zweiheit in dem, welches denkt; im Ersten aber gibt es keine Zweiheit. Man wird dies noch klarer erkennen, wenn man begriffen hat, wie diese doppelte Natur in Allem, was denkt, vorhanden ist. Wir sagen, daß das Seiende als solches, daß alle Dinge, die durch sich selbst existieren und welche wahrhaftes Wesen besitzen, in der Geisteswelt sind, nicht nur deswegen, weil sie ihrem Wesen nach immer gleich bleiben, während die Dinge der sinnlichen Welt sich im Fluß und in fortwährendem Wechsel befinden, obgleich es auch hier einiges gibt, das bleibt, sondern mehr noch deswegen, weil sie die Vollendung ihres Wesens in sich selbst besitzen. Denn die Wesenheit, die wir die erste genannt haben, darf nicht bloß des Seins Schatten sein, sondern muß die Fülle des Seins besitzen. Erfüllt aber ist das Sein, wenn es die Form des Denkens und Lebens empfangen hat. Die erste Wesenheit umfaßt also das Denken, das Sein und das Leben. Wenn es also Sein ist, so ist es auch Geist, und wenn Geist, auch Sein, und das Denken ist vom Sein nicht zu trennen und ist ein Vielfaches und kein Einfaches. Das Gute aber, welches nicht so beschaffen ist, kann auch nicht das Denken sein. Und gehen wir ins einzelne in der Geisteswelt, so, finden wir da das Denken des Menschen und den Menschen, das Denken des Pferdes und das Pferd, das Denken des Gerechten und das Gerechte; alles ist also hier zwiefach, das Eine ist hier zwei, und die Zwei geht wieder in Eins zusammen.

Das Erste aber gehört nicht zu diesen Dingen, ist weder ein Einzelnes, noch besteht es aus all den Zweiheiten, noch ist es Zwei. Wie aber die Zweiheit aus der Einheit hervorgeht, darüber anderswo, hier also noch einmal: Was über dem Sein steht, steht auch über dem Denken. Somit ist es auch nicht ungereimt zu behaupten, daß es sich selbst nicht kennt, weil es, einfach, wie es ist, nichts in sich hat, was es erkennen könnte. Aber auch die andern Dinge können es nicht erkennen; denn es verleiht ihnen etwas Besseres und Erhabeneres als die Erkenntnis, da es ja das Gute aller Dinge ist. Sie erhalten vielmehr von ihm die Fähigkeit, in ihm, so viel sie können, jenes Gute zu ergreifen.

ÜBER DIE ERKENNENDEN HYPOSTASEN UND DAS, WAS JENSEITS IHRER LIEGT

V. Enneade, Buch 3



uß etwa das sich selbst Denkende ein vielfach Zusammengesetztes sein, damit es durch ein von dem in ihm Befindlichen das Übrige schaut und insofern eben als sich selbst denkend bezeichnet werde? Muß man zugeben, daß das gänzlich Einfache sich nicht zu sich selbst und der denkenden Wahrnehmung seiner selbst hinwenden könne? Könnte es nicht auch sein, daß auch das nicht Zusammengesetzte ein Denken seiner selbst erlangen könnte? Sagt man, daß etwas sich selbst denken kann, weil es zusammengesetzt ist, und durch einen seiner Teile die übrigen denkt, wie wir durch die sinnliche Wahrnehmung die Form und Natur unseres Körpers erfassen, so ist es doch nicht klar, ob es eine wirkliche Kenntnis seiner selbst gibt. Denn in diesem Falle liegt keine Kenntnis des Ganzen vor, wenn nicht jener Teil, welcher die Übrigen denkt, die Teile, mit denen er verbunden ist und dazu sich selbst gedacht hat, denn sonst fände ja das Denken einer Sache durch eine andere statt, aber nicht das Denken einer Sache durch sich selbst. Man muß also annehmen, daß es ein einfaches Sich-selbst-denken gibt und untersuchen, wie dies möglich ist, oder man müßte überhaupt von einem wirklichen Sich-selbst-denken absehen. Würde man aber hiervon absehen, so würde man sich in eine Menge Widersprüche verwickeln: denn ist es unzulässig, der Seele das Denken ihrer selbst zuzuschreiben, so ist es erst recht unzulässig, es der Natur des Geistes beizulegen, wenn dieser die Erkenntnis der übrigen Dinge zwar hat, zur Erkenntnis und zum Wissen seiner selbst aber nicht gelangen soll; denn die äußeren Dinge erfaßt die sinnliche Wahrnehmung und, wenn man will, die Reflexion und die Meinung; ob aber der Geist

eine Erkenntnis dieser Dinge besitzt oder nicht, daß muß man erst untersuchen; alles Geistige freilich wird natürlich der Geist erkennen. Beschränkt sich aber hierauf sein Erkennen, oder erkennt er auch sich selbst? Und ist sein Erkennen nur der Art, daß er nur das Geistige kennt, ohne aber dabei zu erkennen, wer er selbst ist, oder erkennt er, was ihm angehört und zugleich sich selbst? Wie dies vor sich geht, und bis zu welchem Grade, das muß untersucht werden.

2. Zuvor jedoch wollen wir die Seele betrachten: Besitzt sie Erkenntnis ihrer selbst, was ist das Erkennende in ihr, und wie geht die Erkenntnis vor sich?

Das wahrnehmende Vermögen[1]) in ihr bezieht sich nur auf die äußeren Dinge, denn falls auch ein Mitempfinden der inwendigen Eindrücke stattfindet, so bezieht sich doch die Perzeption auf die außer ihr selbst befindlichen Dinge und findet hier statt; denn die Zustände des Körpers nimmt sie durch diesen selbst wahr. Die Seele besitzt aber außerdem ein logisches Vermögen, welches sich von den aus sinnlicher Wahrnehmung stammenden Vorstellungsbildern ein Urteil bildet, sie verbindet und trennt; oder es beobachtet die Grund- und Umrisse an den aus dem Geiste stammenden Vorstellungsbildern und arbeitet mit ihnen gerade so wie mit den andern, und schließlich gewinnt es auch noch die Einsicht hinzu, indem es erwägt und zu den alten Bildern neue und eben anlangende hinzufügt, eine Tätigkeit, die man als Erinnerung der Seele bezeichnen kann. Bis hierher erstreckt sich das geistige Vermögen der Seele: ist es nun fähig, sich zu sich selbst zu wenden und sich selbst zu erkennen, oder ist dieses logische Vermögen auf den Geist zurückzuführen? Wenn wir nämlich diese Erkenntnis seiner selbst dem geistigen Teile der Seele zuschreiben, so werden wir damit den Geist selbst bezeichnen und haben alsdann zu untersuchen, wodurch er sich von dem über ihm Liegenden unterscheidet; legen wir es ihm aber nicht bei, so kommen wir in logischer Konsequenz auf jenen und haben zu untersuchen, was es heißt: Ein Ding er-

kennt sich selbst. Legen wir es aber endlich dem niedrigern Teil und zugleich dem höheren Teil bei, so müssen wir feststellen, welche Unterschiede die Selbsterkenntnis in dem höheren und dem niedrigeren Teil aufweist; denn gäbe es keine Unterschiede zwischen diesen beiden Arten, so wäre das denkende Vermögen identisch mit dem reinen Geist. Wendet sich nun dieser denkende Teil der Seele auch seinerseits zu sich selbst, oder erlangt er nur die Erkenntnis der Eindrücke, die er aus der Sinnenwelt und aus der geistigen Welt empfängt, und wie erlangt er diese Erkenntnis? Dies ist zuerst zu untersuchen.

3. Die sinnliche Wahrnehmung sieht einen Menschen und gibt dem Denken einen Eindruck; was sagt dieses nun? Zunächst wird es nichts sagen, sondern sich damit begnügen, davon die Kenntnis aufzunehmen und dabei ruhig zu bleiben; oder es überlegt bei sich selbst und fragt sich: Wer ist dieser Mensch? Und, wenn es ihm etwa früher schon begegnet ist, sagt es vielleicht mit Hilfe der Erinnerung: Es ist Sokrates. Wenn es nun auch die Form entwickelt und aus sich herausstellt, so teilt es, was ihm die Vorstellung gegeben hat; sagt es aber auch aus, Sokrates ist gut, so spricht es zwar von Dingen, deren Erkenntnis es aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen hat; was es aber noch hinzufügt, nämlich das Gutsein, das hat es sicherlich aus sich selbst, da es einen Maßstab des Guten in sich selbst besitzt. Aber wie hat es das Gute in sich selbst? Deswegen, weil es von der Art des Guten ist und zur Wahrnehmung desselben durch den Geist gestärkt wurde, der es erleuchtet; denn dieser reine Teil der Seele nimmt auch die Spuren des über ihm liegenden Geistes auf. Aber warum ist dieser Teil der Seele nicht der Geist, und warum der andere Teil, der von dem Wahrungsvermögen anfängt, die Seele? Deswegen, weil die Seele im denkenden Teil sein muß, alles dies aber die Tätigkeit der denkenden Seele ist. Aber warum sollen wir nicht unsern Untersuchungeu damit ein Ende setzen, daß wir diesem Teil das Erkennen seiner selbst beilegen? weil wir ihm das

Vermögen, die äußeren Dinge zu erforschen und eine vielgeschäftige Tätigkeit zu entfalten, beigelegt haben, während wir für den Geist fordern, daß er seine eigenen Angelegenheiten und das in ihm selbst Vorhandene erforschen. Aber was hindert denn, könnte man fragen, daß das denkende Vermögen mit einer andern Kraft seine eigenen Bestandteile erforsche? Aber in diesem Fall würde man nicht das denkende und logische Vermögen suchen, sondern bereits einen reinen Geist annehmen. Aber könnte denn in der Seele nicht ein reiner Geist sein? Gewiß, aber wäre das noch als ein Vermögen der Seele zu bezeichnen? Nein, der Seele können wir es nicht zusprechen, wir werden es vielmehr unsern Geist nennen; er ist ein anderer als der nachdenkende Teil der Seele, er ist von oben hergekommen, aber gleichwohl ist er unser, wenn wir ihn auch nicht unter die Seelenteile rechnen; er ist unser in einer bestimmten Hinsicht, er ist nicht unser in einer andern Hinsicht: darum gebrauchen wir ihn auch bald, bald gebrauchen wir ihn nicht, während wir das Nachdenken immer gebrauchen; darum ist er unser, wenn wir ihn gebrauchen, nicht unser, wenn wir ihn nicht gebrauchen. Was heißt indessen den Geist gebrauchen? Heißt es Geist werden und reden wie er oder im Einklang mit ihm? Denn wir *sind* ja nicht Geist. Wir sind aber im Einklang mit ihm durch das ursprüngliche Denkvermögen, welches Eindrücke von ihm aufnimmt. Wir nehmen ja auch wahr durch das Wahrnehmungsvermögen, und *wir* sind die Wahrnehmenden. Denken wir nun auch in derselben Weise? Wir sind zwar selbst die Denkenden und ergreifen die Gedanken des Denkens, denn dies sind wir, die Einwirkungen des Geistes aber stammen von oben in derselben Weise, wie die aus der Wahrnehmung von unten: Wir sind dieser herrschende Teil der Seele, ein Mittleres zwischen einer zweifachen Kraft, einer geringeren und einer besseren, nämlich der Wahrnehmung und des Geistes. Die Wahrnehmung ist übrigens ein uns immer zugestandenes Eigentum, denn wir nehmen

stets wahr, der Geist dagegen wird uns streitig gemacht, da wir ihn ja nicht immer gebrauchen und weil er getrennt ist und zwar deswegen getrennt, weil er sich nicht zu uns neigt, vielmehr wir zu ihm nach oben blicken; die Wahrnehmung ist unser Bote, der Geist unser König.

4. Könige sind aber auch wir, wenn wir im Einklang mit dem Geiste handeln. Das kann in doppelter Weise geschehen: Entweder durch die gleichsam in uns geschriebenen Gesetze, oder dadurch, daß wir gleichsam von ihm erfüllt sind oder imstande, ihn zu sehen und als gegenwärtig zu empfinden. Und wir erkennen, daß wir selbst durch ein solches Schauen auch das übrige Geistartige erfassen oder auch die Kraft, die solches erkennt, oder selbst Geist werden; wer sich selbst erkennt, ist gleichsam ein doppelter: einer, der die Natur der denkenden Kraft der Seele erkennt, und ein anderer, über diesem, der sich selbst erkennt und mit dem Geist eins geworden ist; dann erkennt er nicht mehr als Mensch, sondern als ein ganz anderer, der sich zusammengerafft hat nach der Geisteswelt hin und den besseren Teil der Seele nach sich zieht, der allein fähig ist, beschwingt zu werden zur geistigen Anschauung und aufnahmefähig für das, was er dort geschaut hat. Erkennt aber nun das geistige Vermögen nicht, daß es das geistige Vermögen ist und daß es ein Verstehen der äußeren Dinge erlangt? Weiß es nicht, daß es beurteilt, was es beurteilt und zwar nach den Maßstäben in ihm selbst, die es vom Geiste hat, und daß es etwas Besseres gibt, als es selbst ist, was es nicht sucht, sondern völlig besitzt? Aber was ist denn das, was es nicht kennt, da es doch weiß, wie es beschaffen ist und welches seine Tätigkeit ist? Es weiß, daß es vom Geiste herstammt, daß es das Zweite nach dem Geist und ein Bild des Geistes ist, daß es alles in sich selbst geschrieben enthält, so wie der Geist es schreibt oder vielmehr es geschrieben hat. Wird, wer sich so selbst erkannt hat, hierbei Halt machen? Zweifellos nicht. Wir, die wir noch eine andere Kraft anwenden,

werden den Geist, der sich wiederum selbst erkennt, erblicken, oder wir werden nach Hinzunahme des Geistes, da er ja unser ist und wir ihm angehören, also den Geist und uns selbst erkennen. Das ist notwendig, wenn wir überhaupt erkennen, was es eigentlich bedeutet, im Geiste sich selbst erkennen. Der Mensch ist also Geist geworden, wenn er, alle andern Fähigkeiten und sich beiseite lassend, den Geist durch den Geist erblickt und durch sich selbst, auf dieselbe Weise wie der Geist sich selber erblickt.

5. Sieht er etwa nun mit dem einen Teil seiner selbst einen andern Teil? In diesem Falle wäre der eine Teil Subjekt des Sehens, der andere Objekt, und das hieße nicht mehr sich selbst erkennen. Wie indessen, wenn der Geist ein Ganzes wäre, bestehend aus gleichartigen Teilen, so daß das Subjekt und Objekt des Sehens sich nicht von einander unterschieden? In diesem Falle würde, wer einen der Teile sieht, mit dem er identisch ist, sich selbst sehen, denn das Subjekt würde sich nicht von dem Objekt unterscheiden. Allein zunächst ist es töricht, eine Teilung des Geistes anzunehmen; wie sollte man den auch teilen? Doch nicht nach dem Zufall. Und wer soll teilen? Das Subjekt oder das Objekt des Sehens? Sodann, wie soll das Subjekt des Sehens sich selbst erkennen, wenn es sich beim Sehen in das Objekt versetzt, da doch das Sehen dem Objekt nicht angehört. Wird er sich also erkennen als Objekt, und nicht als Subjekt? Aber dann würde er sich nicht vollständig in seiner Ganzheit erkennen. Denn was er sieht, wäre nur das Objekt und nicht das Subjekt der Betrachtung, es wäre ein andrer, den er sieht, nicht er selbst. Er wird also, um eine vollständige Kenntnis seiner selbst zu haben, sich außerdem auch als Subjekt schauen müssen, wenn er sich aber als Subjekt schaut, wird er auch zugleich die geschauten Dinge hinzufügen müssen. Es ist aber nun die Frage, ob in dem Schauen nur die Umrisse der Dinge oder die Dinge selbst vorhanden sind: Sind es nur die Umrisse der Dinge, so besitzt man nicht die Dinge

selbst, besitzt man aber die Dinge selbst, so kam das nicht daher, daß man sich getrennt hat in Subjekt und Objekt, sondern man schaute sie und besaß sie, bevor man sich selber teilte. Folglich muß das Schauen identisch sein mit dem Geschauten und der Geist identisch mit dem Gedachten; ohne diese Identität würde sich keine Wahrheit ergeben, denn anstatt die wirklichen Dinge zu besitzen, würde man von ihnen nur einen Eindruck haben, welcher von ihrer Wirklichkeit verschieden wäre, also nicht Wahrheit sein könnte; die Wahrheit darf sich also von ihrem Gegenstande nicht unterscheiden, sondern, was sie aussagt, das muß sie auch sein. Eins also ist der Geist und das Gedachte und das Seiende, und dies ist das ursprünglich Seiende, somit ist auch der Geist, der das Seiende besitzt, oder vielmehr, der identisch ist mit dem Seienden, ursprünglich. Aber wenn der Gedanke und das Gedachte nur eins ist, wie kann dann das denkende Subjekt sich selbst denken? Man sieht wohl ein, daß der Gedanke gleichsam das Gedachte rings umfassen muß oder mit ihm identisch sein muß, aber es ist noch nicht klar, wie der Geist sich selbst denkt. Das geschieht in folgender Weise: Der Gedanke und das Gedachte sind eins, denn das Gedachte ist eine Tätigkeit und nicht nur eine Möglichkeit, es ist auch nicht außerhalb des Lebens, noch ist das Leben oder das Anschauen ihm als etwas fremdes zugeführt, wie etwa einem Stein oder sonst einem leblosen Körper; das Gedachte ist vielmehr die erste ursprüngliche Wesenheit. Wenn es also eine Tätigkeit ist, dann ist es die erste Tätigkeit, der vollkommenste Gedanke, der wesenhafte Gedanke, folglich auch der wahrste; dieser ursprüngliche Gedanke dürfte auch der ursprüngliche Geist sein, denn er ist Geist nicht der Möglichkeit nach, und in ihm gibt es keinen Unterschied zwischen möglichem und wirklichem Denken, denn sonst wäre das Wesenhafte an ihm nur eine Möglichkeit. Ist er also Tätigkeit und zwar seinem Wesen nach, so ist er ein und dasselbe wie die Tätigkeit; identisch mit der Tätigkeit aber ist das Seiende

und das Gedachte: Also fallen in eins zusammen der Geist, der Gedanke und das Gedachte. Wenn also der Gedanke desselben das Gedachte ist, er selbst aber das Gedachte, so wird er also sich selbst schauend erkennen; denn er wird erkennen durch den Gedanken, mit dem er identisch ist, und zwar wird er das Gedachte erkennen, mit dem er ebenfalls identisch ist; er wird sich also selbst erkennen, einmal, indem er selbst der Gedanke ist und dann, insofern er selbst das Gedachte ist, was er eben erkennt durch den Gedanken, der er selbst ist.

6. Die Beweisführung hat also gezeigt, daß es etwas gibt, welches sich selbst im eigentlichen Sinne erkennt. Aber diese Selbsterkenntnis ist vollkommener im Geist als in der Seele: Denn die Seele kennt sich selbst nicht, insofern sie sich von einer andern Macht abhängig weiß; der Geist aber erkennt, daß er selbst es ist, wie er beschaffen und wer er ist, daß er aus seiner eigenen Natur stammt und sich zu sich selbst hinwendet. Denn indem er das Seiende schaut, schaut er sich selbst, und dieses Schauen ist eine Tätigkeit, und diese Tätigkeit ist der Geist; denn Geist und Gedanke sind eins; und der Geist schaut sich selbst ganz in seiner ganzen Fülle, nicht mit einem Teil seiner selbst einen andern Teil. Liegt es nun in der Natur des Geistes, in uns nur eine Überredung hervorzurufen? Nein, der Geist umfaßt Gewißheit, nicht bloß Überredung, die Gewißheit hat ihren Sitz im Geist, die Überredung in der Seele. Es scheint also, wir suchen mehr überredet zu werden, als mit dem reinen Geiste das Wahre zu schauen. Ja, solange wir im Reich des Geistes waren, hatten wir volles Genügen und wir schauten mit dem Geiste und sahen, indem wir alles auf die Einheit zurückführten; denn der Geist war der Schauende, und von sich selbst Berichtende, die Seele aber verhielt sich ruhig und ließ den Geist wirken. Sobald wir aber in das Reich der Seele herabgestiegen sind, suchen wir nach einer Überredung, weil wir gleichsam in dem Abbild das Urbild schauen wollen. Vielleicht muß man

nun die Seele lehren, wie der Geist sich selbst schaut, und zwar den Teil der Seele, der irgendwie vernünftig ist, den wir als den denkenden Seelenteil ansehen, um damit auszudrücken, daß er gewissermaßen Geist ist oder doch durch den Geist und von dem Geist seine Kraft erhält. Dieser Seelenteil muß also erkennen, wie er erkennt, was er sieht, und weiß, was er sagt, und wenn er selbst identisch wäre mit dem, was er sagt, so würde er auf diese Weise sich selbst erkennen. Da nun die Dinge für ihn aus dem Reich des Geistes stammen, dorther, woher er auch selbst stammt, so kommt es möglicherweise auch ihm zu, sich selbst zu erkennen, da er seinem Wesen nach Begriff ist und Verwandtes aufnimmt und es den in ihm selbst vorhandenen Spuren des Geistes anpaßt. Er übertrage also dieses Abbild, das er in sich hat, auf den wahren Geist, welcher identisch ist mit dem gedachten Wahren und wahrhaft Seienden und Ersten, und bedenke ferner, daß dieser Geist unmöglich außerhalb seiner selbst sein kann; wenn er also in sich selbst und bei sich selbst ist und seinem Wesen nach Geist sein muß, so folgt mit Notwendigkeit, daß ihm die Erkenntnis seiner selbst innewohnt und daß auch er in sich selbst ist und kein anderes Geschäft noch Wesen besitzt, denn allein Geist zu sein. Dem praktischen Leben ist er nicht zugewendet; zwar besitzt der auf das Äußere blickende praktische Mensch, welcher nicht in sich selbst verharrt, eine gewisse Kenntnis äußerer Dinge, aber die Notwendigkeit sich selbst zu erkennen, falls er seinem ganzen Umfang nach praktisch ist, liegt nicht vor. Wem aber der Trieb zum Handeln nicht inne wohnt — und der reine Geist hat ja kein Verlangen nach etwas Fehlendem — für den ist die stetige Hinwendung zu sich selbst und die daraus erfolgende Erkenntnis seiner selbst nicht nur wohl begründet, sondern auch notwendig. Worin sollte auch das Leben bestehen für den, der vom praktischen Handeln abgewandt ist und im Geiste wohnt?

7. Aber, könnte man sagen, der Geist schaut Gott. Gibt man jedoch zu, daß er Gott erkennt, so ist man dadurch

auch genötigt zuzugeben, daß er sich selbst erkennt. Denn er wird alles erkennen, was er von jenem besitzt, was er von ihm empfangen hat, und was er von ihm empfangen kann. Auf Grund dieser Erfahrung und Erkenntnis wird er sich selbst erkennen, denn er ist ja selbst eines der gegebenen Dinge, vielmehr er ist selbst alles Gegebene. Wenn er nun jenen erkennt und seine Kräfte, so erkennt er auch sich selbst, da er von dorther kommt und, was er vermag, von dorther empfangen hat. Kann er aber Gott nicht deutlich schauen, weil das Subjekt und das Objekt des Schauens zusammenfallen, so bleibt auf diese Weise gerade das Erkennen und Schauen seiner selbst, da ja das Schauen in der Identität mit dem Geschauten besteht. Was könnten wir ihm auch sonst zuerteilen? Etwa die Ruhe? Aber für den Geist besteht die Ruhe nicht in einer Abspannung seiner selbst, sondern in energischer Wirksamkeit, welche von andern Dingen nicht gestört wird; bleibt doch auch sonst den Dingen, die nicht durch Fremdes gestört werden, ihre eigentümliche Wirksamkeit, besonders wenn ihr Sein nicht nur ein mögliches, sondern ein wirkliches ist. Das Sein ist Wirksamkeit, und es gibt nichts, worauf sich die Wirksamkeit erstrecken könnte, folglich bleibt sie in sich selbst. Indem also der Geist sich selbst schaut, bleibt er auf sich selbst gewendet und richtet seine Wirksamkeit auf sich selbst. Und auch wenn eine Wirkung von ihm ausgeht, geschieht es, weil sie auf ihn selbst gerichtet ist und bei ihm selbst bleibt. Denn sie mußte zuerst in ihm selbst sein, bevor sie sich auf etwas anderes richten und etwas hervorbringen konnte, das ihm ähnlich ist; so muß auch das Feuer zuerst in sich selbst Feuer sein und des Feuers Wirksamkeit haben, bevor es imstande ist, eine Spur von sich selbst in einem andern hervorzurufen. Der Geist ist also Wirksamkeit in sich selbst, die Seele nur insoweit nach innen gekehrt, als sie sich zum Geiste wendet, soweit sie aber außer dem Geiste ist, den äußeren Dingen zugewendet. Einerseits nämlich ist sie ähn-

lich geworden dem, von dem sie ausgegangen ist, andrerseits aber ist sie ihm unähnlich geworden, hat aber auch hier einige Ähnlichkeit bewahrt, sei es durch tätiges Handeln, sei es durch künstlerisches Schaffen; denn auch während sie handelt, schaut sie noch, und indem sie schafft, schafft sie Formen, gleichsam fein ausgearbeitete Gedanken, alles Spuren des Gedankens und des Geistes, wobei die näheren dem Urbilde gleichen und dieses nachahmen, die entferntesten aber nur ein getrübtes Abbild bewahren.

8. Welche Beschaffenheit schaut der Geist im Geistigen, welche Beschaffenheit schaut er in sich selbst? Zunächst darf man sich das Geistige nicht als mit Figur und Farbe behaftet vorstellen wie die Körper; denn es existiert vor ihnen. Auch der Begriff im Samen[2]), welcher die Dinge hervorbringt, ist nicht mit ihnen identisch; denn auch er ist unsichtbar, und noch vielmehr das Geistige; und seine Beschaffenheit ist identisch mit dem, worin es enthalten ist, wie auch die samenartigen Begriffe identisch sind mit der sie enthaltenden Seele. Aber die Seele schaut nicht die Dinge, die sie umfaßt, weil sie sie ja auch nicht hervorgebracht hat; sie ist wie die Begriffe, nur ein Abbild des Geistes; das aber, von dem sie ausgegangen, ist das Klare, das Wahre, das Ursprüngliche, weshalb es auch sich selbst angehört und für sich selbst lebt; aber dies Bild in der Seele ist nicht bleibend, wenn es nicht einem andern angehört und in einem andern ist, denn die Eigentümlichkeit eines Abbildes besteht darin, in einem andern zu existieren, wenn es nicht an sein Urbild festgeknüpft bleibt. Darum schaut es auch nicht, weil es nicht hinreichend Licht besitzt, und wenn es schaut, so schaut es vollendet in einem andern ein Fremdes, aber nicht sich selbst. Davon ist freilich im Geiste nichts, sondern das Schauen und das Geschaute fallen dort zusammen und sind dort identisch. Wer kann nun aussagen, wie das Geistige beschaffen ist? Der es geschaut hat, der Geist. Sieht doch auch hier das Sehen das Licht,

weil es Licht ist oder vielmehr eins geworden ist mit dem Licht; denn es sieht Farben. Der Geist aber schaut nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst, weil sich das, was er schaut, nicht außer ihm befindet. Er schaut also ein Licht mit einem andern Licht, nicht durch ein anderes; ein Licht schaut also ein anderes, folglich schaut dasselbe sich selbst. Dieses Licht aber, das in der Seele leuchtet, hat sie erleuchtet, das heißt geistartig gemacht, das heißt ähnlich dem oberen Lichte. Wenn du nun ausgehend von der in der Seele entstandenen Spur des Lichtes auf seine Beschaffenheit schließest und es dir noch schöner, noch größer, noch klarer vorstellst, dann kommst du etwa der Beschaffenheit des Geistes und des Geistigen nahe; denn, auch seinerseits erleuchtet, gab es der Seele ein deutlicher hervortretendes Leben, allerdings kein erzeugendes Leben; im Gegenteil, es wandte die Seele zu sich selbst hin und ließ nicht zu, daß sie sich zerstreute, sondern ließ sie den in ihm strahlenden Glanz lieb gewinnen; es gab ihr auch kein empfindendes Leben, denn die Empfindung bezieht sich auf die äußeren Dinge und auf das, was sie empfindet; wer aber jenes Licht des Wahren empfangen hat, der schaut nicht sowohl das Sichtbare, sondern vielmehr das Gegenteil. Es bleibt also nur übrig, daß die Seele vom Geist das geistartige Leben empfangen hat, eine Spur des Lebens und des Geistes; denn bei ihm ist das Wahre. Das Leben im Geist ist auch Wirksamkeit, das erste sich selbst von Anfang an leuchtende Licht und seine eigene Fackel, leuchtend zugleich und erleuchtet, das wahrhaft Geistige, Denkendes und Gedachtes, durch sich selbst geschaut und keines andern bedürftig, um zu schauen, sich selbst genügend zum Schauen; denn was es schaut, ist es auch selbst, wie auch wir den Geist durch den Geist erkennen, sodaß auch für uns die Erkenntnis des Geistigen durch das Geistige zu stande komme; denn wie könnten wir sonst darüber reden? Wie könnten wir sagen, daß es fähig ist, deutlicher sich selbst zu erfassen, wir aber

durch dasselbe uns selbst erfassen? Wir führen durch solche Betrachtungen unsere Seele in das Reich des Geistes hinein, unsere Seele, die sich als Abbild des Geistes hinstellt, die ihr Leben als ein Bild und Gleichnis des geistigen Lebens betrachtet und die glaubt, sie werde, wenn sie denke, gottähnlich und geistähnlich. Und wenn man wissen will, wie jener vollkommene und ganze Geist beschaffen ist, welcher ursprünglich sich selbst erkennt, so muß sich die Seele zuerst in den Geist versetzen oder ihm wenigstens die Wirksamkeit in den Dingen abtreten, von denen sie eine Erinnerung in sich hat; in diesem Zustand wird die Seele fähig zu zeigen, daß sie, ein Abbild des Geistes, durch sich selbst ihn schauen kann durch ein Abbild nämlich, welches dem Urbild aufs genaueste gleicht, soweit ein Teil der Seele zur Ähnlichkeit mit dem Geist gelangen kann.

9. Man muß also die Seele, und zwar deren göttlichsten Teil, betrachten, wenn man das Wesen des Geistes erkennen will. Der Weg, dahin zu gelangen, ist fortgesetzte Absonderung (Abstraktion). Zuerst mußt du den Körper vom Menschen, das heißt von dir selbst, absondern, dann auch die Seele, welche den Körper bildet, ferner die Sinnesempfindung, die Begierde, den Zorn und alle übrigen Leidenschaften, welche zur Erde neigen; was dann als Rest von der Seele übrig bleibt, ist der Teil, den wir als ein Abbild des Geistes bezeichneten, ein Abbild, welches Licht von jenem bewahrt, nämlich das aus der Seele heraus sie umstrahlende Licht, vergleichbar dem Lichte der Sonne, unmittelbar um die körperliche Sphäre. Vom Lichte der Sonne wird nun niemand zugeben, daß es an ihr selbst um sie selbst herum sei: Vielmehr bleibt ein Teil dieses Lichtes um sie herum, von der es ausgeht, während ein anderer Teil sich fortgesetzt immer weiter fortpflanzt, bis er zu uns und auf die Erde gelangt ist. Aber man wird das gesamte, auch um die Sonne herum befindliche Licht wie in einen andern Körper versetzt betrachten müssen, um nicht den Raum unmittelbar nach der

Sonne als einen leeren, körperfreien annehmen zu müssen. Die Seele aber ist ein Licht, welches verbunden bleibt mit dem Geist, von dem sie ausstrahlt, sie ist nicht in einen andern Körper versetzt, sondern bleibt um den Geist herum, es kommt ihr kein Ort zu, so wenig wie dem Geist. Während also das Licht der Sonne in der Luft ist, ist die Seele im Gegenteil so rein, daß sie auch an sich selbst gesehen werden kann und von sich selbst und von jeder andern Seele, welche sich im selben Zustand befindet, und sie muß über die Beschaffenheit des Geistes aus eigenem Antrieb forschend nachdenken. Der Geist aber schaut sich selbst und denkt nicht über sich selbst nach; denn er ist sich selbst stets gegenwärtig, wir aber nur dann, wenn wir uns zu ihm hinwenden; denn unser Leben ist geteilt und vielfach, der Geist aber bedarf durchaus nicht eines andern Lebens oder anderer Dinge, sondern das Leben, das er verleiht, verleiht er andern, nicht sich selbst; er bedarf auch nicht dessen, was geringer ist, noch reicht er sich selbst das Kleinere dar, da er ja das Ganze besitzt; er besitzt auch nicht wie die Seele nur die Spuren der Dinge, vielmehr das Ursprüngliche selbst, oder besser, er besitzt es nicht, sondern er ist es selbst.

Kann man sich aber nicht unmittelbar zum reinen Denken erheben, zur Tätigkeit des höchsten Seelenteils, so ergreife man wenigstens die Vorstellung und steige von dieser empor; kann man auch das nicht, so greife man zur sinnlichen Wahrnehmung, welche die Formen schon ausgeprägter darbietet, die Wahrnehmung meine ich, welche sowohl in sich ist mit ihrem Vermögen als auch bereits in den Formen. Wenn man will, kann man auch bis zur erzeugenden Seele herabsteigen und bis zu dem, was sie schafft; und dann steige man von den niedrigsten Formen wieder empor bis zu den ersten.*)

*) Die folgenden Kapitel handeln von Plotins höchstem Prinzip und enthalten im wesentlichen dasselbe, was wir auch in Enneade V, 9, V, 5 und VI, 7 zu lesen bekommen. Wir beschränken uns darum hier auf zwei lesenswerte Abschnitte daraus.

14. Wie sollen wir von ihm reden? Wir können zwar etwas von ihm aussagen, aber es selbst können wir mit Worten nicht nennen, auch haben wir kein Erkennen und kein Denken von ihm. Wie sollen wir also von ihm reden, wenn wir es nicht erfassen? Nun, wenn es unserer Erkenntnis entgeht, so braucht es uns darum doch nicht überhaupt zu entgehen. Wir erfassen es derart, daß wir zwar von ihm reden, es selbst aber nicht nennen können: wir können sagen, was es nicht ist, aber wir können nicht sagen, was es ist. Wir reden von ihm also hinterdrein, aus seinen Wirkungen. Doch hindert uns nichts es zu besitzen, wenn wir es auch nicht aussprechen können, ähnlich den Begeisterten und Entzückten, welche zwar wissen, daß sie etwas Höheres in sich tragen, ohne aber zu wissen, was es ist. Sie entnehmen aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Äußerungen veranlaßt hat, einen Eindruck von dem Erregenden selbst, obwohl sie sich davon unterscheiden. So ähnlich ist auch unser Verhältnis zu jenem Einen: Wenn wir uns zu ihm erheben mit Hilfe des reinen Geistes, fühlen wir, daß jenes Eine der Grund des Geistes ist, das Prinzip, welches Wesenheit und alles andere derart verleiht, wir fühlen, daß es besser, größer, erhabener als das Seiende ist, weil es höher ist als der Begriff, das Denken und das Empfinden, jenes Eine, welches all dies verleiht, ohne es selbst zu sein.

16. (Schluß) Wenn das Leben und der Geist das höchste Gute ist, so dürfte es nichts höheres als dieses geben, ist aber das höchste Gute über ihnen, so bezieht sich das Leben des Geistes auf jenes, als an jenes geknüpft, schöpft sein Dasein aus ihm und führt sein Leben auf es zurück; denn jenes ist sein Prinzip. Es muß also jenes Gute höher sein als das Leben und der Geist. Denn nur so wird das Leben des Geistes sich zu ihm hinwenden, als ein Bild von ihm, von dem alles Leben ausgeht; nur so wird auch der Geist sich zu ihm hinwenden, als ein Bild des in jenem Einen vorhandenen Geistes, was jenes Eine selbst auch sein mag.

17. Was kann es nun Besseres geben als dieses durchaus weise Leben, das nicht straucheln und nicht fehlen kann, als den allumfassenden Geist, kurzum als das Alleben und den Allgeist? Wenn wir sagen: Besser als dies ist das Prinzip, das es geschaffen hat, wenn wir uns damit zufrieden geben auseinanderzusetzen, wie es geschaffen hat, und zu zeigen, daß man nichts Besseres entdecken kann, so bleiben wir bei unserer Erörterung immer auf demselben Punkte stehen. Man muß indessen höher emporsteigen. Wir sind dazu gezwungen, besonders durch die Erwägung, daß das von uns gesuchte Prinzip erfaßt werden muß als das absolut Unabhängige und Selbstgenügsame; die Einzeldinge sind natürlich unfähig sich selbst zu genügen; darum nehmen alle Teil am Einen, und weil sie am Einen teilnehmen, kann keines von ihnen selbst das Eine sein. Was ist nun das Prinzip, an dem sie alle teilnehmen, das den Geist und alle Dinge ins Dasein ruft? Da es den Geist und alle Dinge ins Dasein ruft und durch die stetige Anwesenheit des Einen seine Menge und sich selbst genügsam macht, so ist jenes offenbar Schöpfer des Seins und der Selbstgenügsamkeit, ohne doch selbst eine Wesenheit zu sein, vielmehr steht es über der Wesenheit und der Selbstgenügsamkeit. Genügt das nun, und kann man dabei Halt machen? Oder empfindet die Seele in noch höherem Grade Schmerzen? Nein es genügt nicht, sondern wir müssen versuchen, ihr mit einem Zaubergesang beizustehen, wenn es einen gibt, der wirksam ist bei dergleichen Schmerzen. Vielleicht läßt sich schon aus dem Gesagten einer gewinnen, wenn man es oft wiederholt. Oder zu welch anderem Liede könnten wir noch greifen? Wenn wir uns zu all diesen Wahrheiten, deren wir teilhaftig sind, erheben, so entflieht uns diese Bezauberung doch stets, sobald wir von ihr reden oder sie uns nur denken wollen; denn um etwas auszudrücken, muß das Denken bald dies, bald das ergreifen, es muß nacheinander die verschiedenen Seiten des Gegenstandes durchlaufen; aber was gibt es zu durchlaufen in dem, das schlechthin einfach

ist? Bei ihm genügt ein Ergreifen durch eine Art geistiger Anschauung. Aber man muß im Augenblick des Ergreifens weder Vermögen noch Ruhe haben zum Reden, erst später ist es möglich darüber nachzudenken. Dann aber muß man glauben geschaut zu haben, wenn die Seele ein plötzliches Licht durchleuchtet hat; denn dieses Licht kommt von Gott und ist er selbst; dann muß man ihn für gegenwärtig halten, wenn er gleich einem andern Gott[8]) in das Haus dessen tritt, der ihn anruft, und es erleuchtet; denn es ist dunkel, wenn er nicht eintritt, es zu erleuchten; so ist auch die Seele ohne Licht, wenn sie ohne jenen Gott ist; aber erleuchtet von ihm, hat sie, was sie suchte, und das ist der wahre Zweck der Seele, jenes Licht zu ergreifen und durch es selbst das Licht zu schauen, ohne Hilfe eines fremden Lichtes, denn das, wodurch sie erleuchtet wird, ist es auch, was sie schauen muß, wie man auch die Sonne nur durch ihr eigenes Licht sieht. Aber wie kann das nun geschehen? Dadurch, daß man alle Dinge beiseite läßt.

ÜBER DIE INTELLIGIBLE SCHÖNHEIT[1])

V. Enneade, Buch 8



a derjenige, welcher zum Anschauen der übersinnlichen Schönheit gelangt ist, und die Schönheit des wahren Geistes empfunden hat, auch imstande ist, wie wir erkannt haben, mit seinen Gedanken den Ursprung dieser und den des göttlichen Geistes zu erfassen, so wollen wir versuchen zu betrachten und uns klar zu machen, soweit das möglich ist, wie man wohl die Schönheit des Geistes und der übersinnlichen Welt zu schauen vermag. Stellen wir uns neben einander zwei Marmorblöcke vor, den einen roh und ohne irgend eine Spur von Kunst, den andern schon vom Meißel des Künstlers bearbeitet und zur Statue einer Göttin, einer Muse oder Grazie oder noch lieber, eines Menschen, geformt; jedoch nicht eines beliebigen, sondern eines Menschen, in dem die Kunst alle die Züge der Schönheit vereinigt hätte, welche die verschiedenen Individuen sonst einzeln darbieten, dann wird der von der Kunst zur schönen Gestalt umgeschaffene Marmorblock offenbar schön sein, nicht weil er ein Marmorblock ist, denn sonst wäre ja auch der andere Marmorblock schön, sondern infolge der Form, die er von der Kunst empfangen hat. Aber diese Form befand sich nicht schon im Stoff, sondern sie existierte, und zwar noch, bevor sie in den Stein kam, im Geiste des Bildhauers, und in ihm nicht, weil er Augen und Hände besaß, sondern weil er an der Kunst teil hatte. In der Kunst wohnte also diese weit höhere Schönheit; aber sie ging nicht in den Marmorblock ein, sondern sie bleibt in sich selbst, erzeugte jedoch eine geringere Form aus sich heraus, welche aber ihrerseits ebenfalls ihre volle Reinheit nicht bewahrte und auch dem Willen des Künstlers nur insoweit gehorchte, als der Stein der Kunst nachgab. Wenn es aber der Kunst gelingt Werke zu schaffen,

welche der Idee und dem Wesen der Schönheit völlig entsprechen, so hat sie, da sie die Schönheit der Kunst besitzt, eine größere und wahrere Schönheit, als die, welche sich in den äußeren Objekten vorfindet. Soweit sie nämlich in den Stoff eingehend sich ausdehnt, um soviel ist sie schwächer, als die, welche in sich selbst einig verharrt. Denn alles, was sich ausbreitet, entfernt sich von sich selbst, die Stärke von der Stärke, die Wärme von der Wärme, überhaupt die Kraft von der Kraft, und so auch die Schönheit von der Schönheit, und jedes schöpferische Prinzip muß an und für sich höher sein als das Geschaffene: Nicht der Mangel an musikalischer Begabung macht den Musiker, sondern die musikalische Kunst, desgleichen die übersinnliche Gestalt die sichtbare. Will man aber die Künste verachten, weil sie in ihren Schöpfungen die Natur nachahmen, so ist zunächst zu erwidern, daß auch die Schöpfungen der Natur Nachahmungen sind, sodann daß die Kunst sich nicht damit begnügt, die Erscheinung schlechtweg nachzuahmen, sondern daß sie aufsteigt zu den Idealen, aus denen die Natur stammt, und endlich, daß sie auch aus ihrem eigenen Born viel hinzutut; denn da sie selbst im Besitz der Schönheit ist, fügt sie allem Unzulänglichen etwas hinzu: Auch Phidias hat den Zeus nach keinem sichtbaren Gegenstand gebildet, sondern er faßte ihn so auf, wie er erscheinen würde, wenn er sich einmal unserm Blicke enthüllte.

2. Doch lassen wir die Künste. Betrachten wir nunmehr die Dinge, deren Werke sie nachahmen sollen, nämlich das sogenannte Naturschöne, die vernünftigen und vernunftlosen Wesen und besonders die, bei welchen der Bildner und Künstler den Stoff durch die Form, die er ihnen geben wollte, völlig bewältigte. Worin besteht nun die Schönheit in diesen Dingen? Woher stammt, frage ich, die glänzende Schönheit der Helena, jenes viel umstrittenen Weibes, woher die Schönheit so vieler anderer Frauen, die der Aphrodite glichen? Woher die Schönheit dieser Aphrodite selbst, oder irgend eines andern schönen Menschen oder Gottes, die sich

etwa unserm Auge zeigt, oder wenn sie sich auch noch nicht zeigte, uns doch in die Augen fallen würde? Kommt sie nicht überall von der Form, welche vom schöpferischen Prinzip in das Geschöpf übergeht, wie sie, nach unserer früheren Behauptung, auf dem Gebiet der Kunst von der Kunst übergeht auf das Kunstwerk? Da die Kunstwerke und der mit der Materie verknüpfte Begriff schön sind, sollte da nicht auch der nicht mit der Materie verknüpfte Begriff, welcher im Bildner selbst wirksam ist, der erste und immaterielle, die Schönheit sein? Ja, wenn die Masse als Masse schön wäre, so müßte der schöpferische Begriff, eben weil er nicht Masse ist, nicht schön sein. Wenn aber die Form, gleichviel, ob sie in einer kleinen oder großen Masse waltet, die Seele des Beschauers gleicherweise durch ihre eigene Kraft bewegt und stimmt, so ist die Schönheit nicht von der Größe der Masse abhängig. Beweis dafür ist auch folgendes: solange die Form außer uns ist, sehen wir sie nicht, sobald sie uns aber durchdrungen hat, versetzt sie uns in eine gewisse Stimmung. Sie kann durch die Augen nur als Form in uns eindringen, denn wie sonst bei einem so winzigen Gegenstand? Mit hineingezogen wird aber auch die Größe, nicht die Größe der Masse, sondern die Größe der Idee.

Es muß ferner die schöpferische Ursache der Schönheit entweder schön oder häßlich oder indifferent sein. Wäre sie häßlich, so könnte sie nicht ihr Gegenteil hervorbringen; wäre sie indifferent, so könnte sie ebensogut das Schöne wie das Häßliche hervorbringen, also muß die Natur, welche die schönen Dinge hervorbringt, eine weit höhere Schönheit als diese Dinge selbst besitzen. Wir indessen, die nicht gewöhnt sind oder nicht verstehen in das Innere zu schauen, jagen dem Äußeren nach, ohne zu wissen, daß es das Innere ist, was uns bewegt; wir gleichen einem Menschen, der beim Anblick seines eigenen Bildes nicht wüßte, woher es kommt und ihm nachjagte [2]). Auch die Schönheit in den Wissenschaften, in den Beschäftigungen, überhaupt in den Seelen beweist,

daß nicht die Masse eines Dinges uns anzieht, daß nicht in ihr die Schönheit besteht. Die Wahrheit eines Menschen, die man bewundert, verleiht seiner Seele größere Schönheit, als die Schönheit seines Äußeren sein kann; man schaut darum nicht auf sein Antlitz, welches immerhin häßlich sein kann, man sieht von der ganzen äußeren Erscheinung ab, und sucht allein die innere Schönheit. Fühlst du dich aber noch nicht bewogen, solch einen Menschen schön zu nennen, dann hast du dich auch nicht an deiner eigenen Schönheit beim Blick in dein Inneres erfreut; vergeblich würdest du dann die geistige Schönheit suchen, denn du würdest sie suchen mit häßlichem und unreinem Sinn. Darum sind die Ausführungen hierüber auch nicht an jedermann gerichtet. Hast du aber die Schönheit in dir schon einmal erblickt, so denke daran.

3. Der Begriff der Schönheit in der Natur ist das Urbild der Schönheit in der sichtbaren Gestalt; er selbst aber hat wieder zum Urbild den noch schöneren Begriff der Schönheit in der Seele, von welchem der in der Natur abstammt. Am hellsten strahlt er natürlich in einer edeln Seele, wenn er sich dort enthüllt; denn wenn er die Seele geschmückt und ihr Licht gebracht hat vom Lichte der größeren ursprünglichen Schönheit, veranlaßt er, weil er in der Seele bleibt, sie nachzudenken über das Wesen des ihr übergeordneten Gedankens, welcher sich nicht mehr einem andern mitteilt, sondern in sich selbst verharrt. Darum ist er auch nicht einmal Gedanke, sondern Schöpfer des ersten Gedankens, Schöpfer der Schönheit in der Seele, welche ihrerseits die Rolle der Materie spielt. Dieser Schöpfer ist der Geist, der ewige, unveränderliche, der nicht von außen her zu sich selbst gekommen ist.

Unter welchem Bilde könnte man ihn begreifen? Jedes Bild wird freilich von einem, das geringer ist als er, hergenommen werden. Man muß das Bild des Geistes vom Geiste selbst hernehmen, sodaß es eigentlich kein Bild mehr ist, wie man zur Bezeichnung des Goldes überhaupt dies oder jenes

Stück Gold nimmt. Dabei muß man, falls das betreffende Stück nicht rein ist, es reinigen, entweder tatsächlich oder in Gedanken, und darauf hinweisen, daß das, was wir vor Augen haben, nicht in seiner Gesamtheit Gold ist, sondern nur dieser bestimmte Teil der ganzen Masse. Das Nämliche gilt auch bei dem Bild des reinen Geistes in uns oder, wenn man will, bei den Göttern nach der Beschaffenheit des in ihnen wohnenden Geistes. Denn alle Götter sind ehrwürdig und schön, und ihre Schönheit ist unendlich. Aber wem verdanken sie ihre Vollkommenheit? Nur dem Geiste oder vielmehr dem in ihnen sich zur Erscheinung auswirkenden Geiste. Sie verdanken also ihre Schönheit nicht schönen Körpern, denn die machen das Wesen der Götter nicht aus, sondern dem Geiste verdanken sie ihr Wesen. Demnach sind sie nicht bald weise, bald unweise, sondern stets weise in ihrem ruhigen, beständigen, reinen Geiste, und sie erkennen nicht eigentlich das menschliche Wesen, sondern ihr selbsteigenes und alles, was der Geist schaut[8]). Unter den Göttern aber schauen die Himmelsbewohner in seliger Muße beständig und wie von ferne die Dinge in jenem geistigen Reich, indem sie ihr Haupt zu ihm erheben, die Bewohner dieses Reiches aber, so viele ihrer auf ihm und in ihm ihren Sitz haben, sind in jenem Reiche allgegenwärtig; denn alles dort, die Erde, das Meer, die Tiere, die Pflanzen und die Menschen, ist himmlisch in jenem Himmel; und die Götter jenes Reiches verschmähen die Menschen nicht noch sonst eines der dortigen Dinge, denn sie sind ja alle himmlischen Wesens, und sie durchdringen den ganzen Umkreis und Raum in seliger Ruhe.

4. Dort leben die Götter leicht dahin, und die Wahrheit ist ihnen Mutter und Amme, Sein und Nahrung; sie schauen alles, aber nicht in seinem Werden, sondern in seinem Sein, und sie schauen sich selbst in den andern; denn dort ist alles klar und durchsichtig, kein Dunkel begrenzt den Blick, sondern jedes Wesen schaut sich selbst und durchdringt sich bis zur tiefsten Tiefe seines Wesens; denn das Licht ist dort

überall von Licht umgeben; jedes Wesen faßt in sich selbst die ganze geistige Welt und schaut sie wiederum ganz in jedem andern Wesen[4]; darum ist überall Alles, Jedes ist dort Alles und Alles Jedes und unermeßlich ist der Glanz; Jedes ist dort groß, denn selbst das Kleine ist dort groß, und die Sonne ist dort gleich den Gestirnen, und jedes Gestirn wieder gleich der Sonne und allen Gestirnen. Aus jedem der Gestirne strahlt eigenes Licht, zugleich aber auch das Licht aller andern. In diesem Reiche herrscht reine Bewegung, denn sie stört auf ihrem Gange nicht eine andere von ihr verschiedene Bewegung, die Ruhe ist dort vollendet, weil keine Unbeständigkeit sich mit ihr mischt. Dort ist das vollendet Schöne, denn es existiert dort nicht in dem, was nicht schön ist. Alles dort schreitet nicht wie auf fremdem Boden, sondern eines jeden Stätte ist sein eigenes Wesen, und da sich sein Lauf nach oben richtet, geht sein Ausgangspunkt mit, und er selbst und der Raum, in dem er sich befindet, ist ein und dasselbe; denn sein Wesen ist Geist, und er selbst ist Geist, wie man auch diesen sichtbaren Himmel als ein reines Licht ansehen könnte, welches alle Gestirne erzeugt. In der Sinnenwelt geht ein Teil aus dem andern hervor, und jeder Teil hat seine gesonderte Existenz; in jener Welt aber geht jeder Teil aus dem Ganzen hervor, und doch fallen immer Teil und Ganzes zusammen. Er erscheint zwar als Teil, enthüllt sich aber dem scharfen Auge als Ganzes, einem Auge, wie es Lynkeus gehabt haben muß, der nach der Sage ins Innere der Erde schauen konnte. Das Schauen in jenem Reiche ermüdet nie, wird nie gesättigt, hört nie auf; denn es gibt ja dort keinen Mangel, nach dessen Erfüllung Sättigung eintreten könnte, noch gibt es Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit, sodaß dem einen nicht gefallen könnte, was des andern ist; unermüdlich, unerschöpflich ist Alles. Unersättliches gibt es nur in dem Sinne, daß die Erfüllung niemals zur Verachtung des Erfüllenden führt; im Anschauen vergrößert sich das Schauen, und wer sich selbst und das Gesehene als unbegrenzt schaut, folgt damit seiner

eigenen Natur. Ferner bringt das Leben dort Niemandem Ermüdung, weil es rein ist; wie sollte auch ermüden, wer das beste Leben lebt? Das Leben aber ist Weisheit, welche, da sie immer vollständig war, durch Nachdenken nicht vergrößert wird, aber auch nie Mangel erleidet, so daß sie der Forschung bedürfte; sie ist die erste ursprüngliche Weisheit, von nichts Anderem abgeleitet, ja alles Wesenhafte in jenem Reich ist Weisheit. Darum gibt es dort keine größere als sie selbst, und die Wissenschaft als solche thront dort neben dem reinen Geiste in dem Sinne, daß sie zugleich mit ihm in die Erscheinung tritt, wie etwa im Gleichnis die Gerechtigkeit zugleich mit Zeus in die Erscheinung tritt[5]). Alle derartigen Dinge sind dort wie Bilder, welche durch sich selbst und in sich selbst sichtbar sind; deren Anblick den Beschauer überglücklich macht. Die Größe und Macht der Weisheit kann man daraus ermessen, daß sie alles Seiende in sich faßt und geschaffen hat; sie ist sein Ursprung, sie ist mit ihm identisch, mit ihm eins geworden: kurz, die Weisheit ist dort das Wesen selbst. Aber wir begreifen das noch nicht, weil wir die Wissenschaften für Erzeugnisse der Spekulation und für einen Haufen von Lehrsätzen halten, was doch nicht einmal für die Wissenschaften in der Sinnenwelt stimmt[6]).

5. Also alle Werke der Kunst wie der Natur bringt eine Weisheit hervor, eine Werkmeisterin der schaffenden Tätigkeit. Nur das Vorhandensein dieser Weisheit macht die Kunst möglich. Aber der Künstler wendet sich doch wieder zur Weisheit der Natur, der er selbst seine Kunst verdankte. Diese Weisheit besteht nicht aus Lehrsätzen, sie ist eine ursprüngliche Einheit, nicht aus vielen Stücken zu einer Einheit zusammengefaßt, vielmehr eine Einheit zu einer Vielheit aufgelöst. Sie ist die ursprüngliche Weisheit, stammt von nichts anderem ab, ruht in sich selbst. Will man aber behaupten, die Vernunft sei in der Natur und ihre Quelle sei die Natur, so müssen wir fragen: woher hat sie dieselbe? Wird geantwortet: Von einem andern, so fragen wir: Was ist jenes

andere? Wird aber geantwortet: Aus sich selbst, so werden wir dabei stehen bleiben. Kommt man aber endlich auf den Geist, so müssen wir untersuchen, ob der Geist die Weisheit erzeugt hat, und wenn er sie erzeugt hat, woher? Wenn aber aus sich selbst, so muß er notwendig selbst Weisheit sein. Die wahre Weisheit ist also die Wesenheit, und die wahre Wesenheit ist Weisheit, und der Wert kommt der Wesenheit von der Weisheit, und nur als solche ist sie die wahre Wesenheit. Deshalb sind alle Wesenheiten, welche die Weisheit nicht besitzen, zwar Wesenheiten, weil sie um einer gewissen Weisheit willen entstanden sind, aber weil sie die Weisheit nicht besitzen, sind sie nicht wahre Wesenheiten. Es ist also nicht anzunehmen, daß die Götter oder andere überglückliche Wesen jenes Reiches sich mit Lehrsätzen befassen, sondern alles, was man dort kennt, sind schöne, ideale Bilder, wie man sie sich vorstellt in der Seele des Weisen, aber nicht gemalte Bilder, sondern seiende Bilder. Daher nannten auch die Alten die Ideen Seiendes und Wesenheiten [7]).

7.[8]) Da wir also annehmen, daß das Weltall von einem Anderen, Höheren in dieser seiner Gestalt ausgegangen ist, mußte da das schöpferische Prinzip, bevor es schuf, überlegen, daß die Erde, und zwar in solcher Gestalt, in der Mitte dastehen müsse, dann daß das Wasser vorhanden sei, das auf der Erde und das andere bis zum Himmel, dann alle lebenden Wesen, jedes in seiner Gestalt und mit seinen jetzigen inneren und äußeren Organen, und wurde dann eines jeden Ordnung festgestellt und nach diesen Vorbereitungen erst das Werk unternommen? Nein, diese Überlegung [9]) war weder möglich, denn wie hätte das schöpferische Prinzip dazu kommen können, da es doch dergleichen niemals gesehen hatte, noch konnte es nach einem Muster arbeiten, wie es jetzt die Künstler machen, die sich ihrer Hände und Werkzeuge bedienen; denn Hände und Füße sind doch auch erst später entstanden. Somit bleibt nichts übrig, als daß alle Dinge zwar in einem

Andern, nämlich in der Materie existieren, daß aber, da es kein Zwischengebiet zwischen dem Sein und dem Geschaffenen gibt, gleichsam plötzlich ein Abbild und Symbol jenes in die Erscheinung trat, entweder aus sich selbst heraus oder unter Mitwirkung der All-Seele oder irgend einer seelischen Kraft, denn auf diesen Unterschied kommt es bei dieser Untersuchung nicht an. Sicherlich also kommt alles in der Sinnenwelt von jener Welt her und hat dort in vollkommener Weise existiert; denn hier sind die Formen mit der Materie gemischt, dort nicht. So ist dieses All, welches der geistigen Welt entspringt, von Anfang bis zu Ende durch Formen gebunden: Zuerst die Materie durch die Formen der Grundstoffe, dann schließen sich diesen Formen wieder andere Formen an und so fort; daher ist es auch schwer, die Materie zu entdecken, welche sich unter so vielen Formen verbirgt. Da aber auch sie gewissermaßen eine letzte Form ist, so ist dies All durchaus Form, und alles sind Formen, denn auch das Urbild war ja Form. Dieses schuf aber die Welt geräuschlos, weil alles Schaffende Wesenheit und Form ist. Deshalb geht die Schöpfung auch so mühelos vor sich und sie erstreckte sich auch auf alles, weil sie selbst ja alles ist. Nirgends gab es ein Hindernis, und auch jetzt übt sie die Herrschaft auch über die einander widerstrebenden Dinge aus, denn auch jetzt gibt es für sie noch keinen Widerstand, da sie ihre Universalität behält. Und ich glaube, wenn wir die Urbilder und die Wesenheit und die Form zugleich wären und unser Wesen die schaffende Kraft, dann würde auch unser Schaffen mühelos den Sieg gewinnen; aber der Mensch, wie er nun einmal ist, schafft eine von seinem Wesen verschiedene Form; denn der Mensch, wie er jetzt geworden ist, hat aufgehört das All zu sein; wenn er aber aufhört ein Individuum zu sein, sagt Platon[10]), dann schwingt er sich wieder auf und durchdringt die ganze Welt; denn eins geworden mit dem All schafft er das All. Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück: Du kannst zweifellos einen Grund dafür angeben, warum die

Erde sich in der Mitte befindet und rund ist und warum gerade hier die Ekliptik ist, aber du hättest unrecht, wolltest du glauben, daß in jenem Reich, weil es so sein mußte, ein derartiger Beschluß gefaßt worden sei, vielmehr, weil diese Welt ist, wie sie ist, darum ist es auch schön. Das Werk des Urgeistes gleicht einem Schlußsatz, welcher nicht erst aus den Vordersätzen sich ergab; denn dort ergeben sich die Dinge nicht aus Folgerung und Untersuchung, sondern sind vor aller Folgerung und Untersuchung; denn all das wie Schluß, Beweis und Bestätigung sind abgeleitete Dinge. Denn aus dem Prinzip ergibt sich alles und zwar alles, wie es hier ist. Auch heißt es ganz richtig, man solle nicht nach den Ursachen eines Prinzips fragen, zumal eines so vollkommenen, welches identisch ist mit dem Zweck. Was aber zugleich Prinzip und Zweck ist, das ist alles in allem und unaufhörlich.

8. Dies Prinzip ist also das Urschöne, es ist ein Ganzes, es ist überall ganz, damit es auch nicht an einem einzigen Teile mit einem Mangel an Schönheit behaftet sei. Wer wird es also nicht schön nennen? Denn was es nicht ganz ist, ist es doch sicherlich überhaupt nicht. Und wenn jenes Prinzip nicht das Urschöne wäre, wer sollte sonst dieses Vorrecht genießen? Denn das, was vor ihm liegt, das Ureine will nicht einmal schön sein. Was sich aber zuerst unsern Blicken darbietet, dadurch, daß es Form und Anschuung des Urgeistes ist, ist eben deswegen auch lieblich anzusehen. Um diesen Gedanken auszudrücken, läßt Platon [11]) seinen Weltschöpfer auf etwas unserer Anschauung näher liegendes blicken und mit Rücksicht hierauf sein Werk gut heißen, indem er zeigen will, wie wundervoll die Schönheit des Urbildes und der Idee sei. Denn, wenn wir etwas bewundern, welches nach einem Vorbild gemacht ist, bewundern wir dann nicht das Vorbild selbst? Kommt uns das auch nicht zum Bewußtsein, so ist das kein Wunder: auch der Liebende, überhaupt der Bewunderer irdischer Schönheit, weiß nicht, daß er eigentlich um jener

urbildlichen Schönheit willen bewundert, und doch ist es so. Daß aber Platon jenes Wort „Er bewunderte“ auf das Urbild bezogen wissen wollte, zeigt er deutlich dadurch, daß er im Verlauf der Rede hinzufügt: „Er bewunderte sein Werk und wollte es dem Urbild noch ähnlicher machen“. Er deutet damit die Schönheit des Urbildes an, daß er das aus jenem entsprungene Schöne selbst als ein Bild jenes Urschönen bezeichnet. Denn wenn jenes nicht das Überschöne in seiner unbegreiflichen Schönheit wäre, was könnte es dann Schöneres als diese sichtbare Welt geben? Darum tadelt man auch diese sichtbare Schönheit mit Unrecht[12]), man hat nur das Recht zu sagen, daß sie jenes Ideal nicht erreicht.

9. Begreifen wir also diese Welt, in welcher jeder Teil bleibt, was er ist, als ein Ganzes, so gut wir vermögen, in der Weise, daß im bunten Wechsel der Erscheinungen, welche von außen wie von einer Kugel umschlossen werden, dem Bild der Sonne und aller Gestirne der Anblick der Erde, des Meeres und aller lebenden Wesen folgt, gleichsam wie auf einer überall sichtbaren Kugelfläche, und es wird in der Tat uns alles zu Gesicht kommen. Nehmen wir in der Seele die leuchtende Gestalt einer Kugel an, welche alles, bewegt oder ruhend, oder teils ruhend, teils bewegt, in sich faßt; halten wir dies Bild fest und streifen wir davon alles Stoffliche ab, aber auch alles Räumliche und jede Vorstellung von Materie, ohne jedoch nur eine andere, der Masse nach kleinere Figur zu erfassen, rufen wir darauf den Gott an, der diese Welt, von der du dir eine Vorstellung machen willst, geschaffen hat, und bitten wir ihn zu kommen. Er wird kommen in seiner Pracht mit allen den Göttern, die in ihm sind, ein einiger und alle in sich fassend, wie auch jeder einzelne alle in sich faßt zu einer Einheit; verschieden sind sie nur in ihren Kräften und doch wieder alle eins in jener einen großen Kraft, oder vielmehr der Eine umfaßt sie alle zusammen. Er selbst erfährt keine Verminderung dadurch, daß er alle jene erzeugt; sie aber sind alle zusammen, und doch wieder jeder für sich, räumlich nicht getrennt von den andern, ohne jede

sichtbare Gestalt, denn sonst wäre der eine hier, der andere dort, aber nicht jeder ganz in sich selbst.

Auch besitzen sie nicht Teile, welche verschiedenartig sind in jedem von ihnen oder sich unterscheiden von jedem von ihnen; das Ganze, welches jeder von ihnen bildet, ist auch nicht eine geteilte Macht, noch etwa nur von einer Größe, die durch die Zahl ihrer Teile gemessen werden kann. Es ist Macht, deren Wirkungen sich schlechthin ins Unendliche erstrecken, und es ist so groß, daß selbst seine Teile unendlich sind. Gibt es einen Ort, den jener Gott nicht durchdränge? Groß ist schon diese Welt und alle Kräfte in ihr insgesamt, aber größer noch wäre sie, ja unbegreiflich groß, wenn ihr nicht ein geringes Maß von Körperlichkeit anhaftete. Vielleicht wird aber nun jemand auch die Kräfte des Feuers und anderer körperlichen Dinge groß nennen; aber damit verrät er nur eine mangelhafte Kenntnis der wirklichen Kraft, wenn er mit Rücksicht auf den äußeren Vorgang sagt, diese Kräfte brennen und zerstören und reiben auf und wirken bei der Entstehung lebender Wesen mit; denn sie zerstören nur, weil sie selbst zerstört werden, und wirken bei der Entstehung mit, weil sie selbst entstehen; die Kraft in der geistigen Welt aber ist reines Sein und vollkommene Schönheit. Denn wo wäre das Schöne, das des Seins beraubt wäre und wo das Sein, das der Schönheit beraubt wäre? Denn wo das Schöne aufhört, da hört auch das Sein auf. Darum ist auch das Sein begehrenswert, weil es mit dem Schönen identisch ist, und das Schöne liebenswert, weil es das Sein ist. Wir haben nicht zu untersuchen, welches das Prinzip des andern ist, da beide die nämliche Natur haben. Denn dieses falsche Sein in der Körperwelt muß erst ein von außen entlehntes Abbild des Schönen aufnehmen, um schön zu erscheinen, ja um überhaupt zu existieren; nur insoweit existiert es, als es Teil hat an der Schönheit, der Idee, und je mehr es Teil hat, desto vollendeter ist es, denn nur der Idee kommt in höherem Grade die Schönheit an sich zu.

10. Darum auch macht sich Zeus, der älteste der Götter und ihr Führer zuerst auf zum Anschauen jener Welt[13]; die andern aber folgen, Götter, Dämonen und Seelen, welche den Glanz dieses Schauspiels zu ertragen vermögen. Jene göttliche Welt aber breitet über alle ihr Licht aus von einem unsichtbaren Orte her, sie geht hoch über ihnen auf und erfüllt alles mit ihrem Glanze, sie scheucht die Seelen, die sich noch unten befinden, auf, und diese wenden sich ab, nicht imstande den Glanz zu schauen, wie man auch nicht in die Sonne sehen kann; den einen gibt sie die Kraft zu schauen, die andern, weiter entfernten, geraten in Verwirrung. Welche aber fähig sind zu schauen, richten ihre Blicke auf sie und auf ihren ganzen Reichtum; was dabei die einzelnen schauen, ist nicht das gleiche: Der eine sieht unverwandten Blickes die Quelle und das Wesen der Gerechtigkeit aufleuchten, der andere wird erfüllt von der Anschauung der Weisheit, jener göttlichen Weisheit, von der die Menschen hier kaum ein schwaches Abbild besitzen[14]. Denn unsere Weisheit hier ist nur eine Nachahmung jener, die göttliche Weisheit aber, die sich ausbreitet über alle Wesenheiten und gewissermaßen ihre ganze Unendlichkeit umfaßt, wird schließlich vollkommen geschaut von denen, die schon viele deutliche Anschauungen gehabt haben. Das alles schauen die Götter, jeder einzeln und alle zugleich; das schauen aber auch die Seelen, welche aus all dem enstanden sind, so daß sie selbst alles von Anfang bis zum Ende umfassen, und sie wohnen dort, soweit es zu ihrer Natur geworden ist, dort zu wohnen, oft wohnen sie dort auch ganz und gar: dann, wenn sie sich von jener Welt nicht losgesagt haben. Das alles schaut also Zeus und jeder von uns, den gleiche Liebe beseelt; er ist damit selbst das in allen Dingen zur vollendeten Erscheinung kommende Schöne in seiner Ganzheit und hat selbst Anteil an jener Schönheit; denn alles glänzt aus jener Welt hervor und taucht in Glanz seine Betrachter, so daß sie selbst schön werden, wie es wohl vorkommt, daß Menschen, welche hohe Berge besteigen,

plötzlich, auf dem Gipfel, von dem goldenen Sonnenglanz umflossen erscheinen, in dem sie sich bewegen. Der farbige Glanz in jener Welt ist die einer Blume gleich aufblühende Schönheit, oder vielmehr, alles ist dort Farbe, alles Schönheit bis in die tiefsten Tiefen, denn die Schönheit in jener Welt ist nicht wie eine Blume, die sich nur nach außen ansetzt. Wer aber nicht das Ganze schaut, hält nur die Oberfläche für schön, wer aber, gleichsam ganz und gar vom Nektar trunken, seine Seele die Schönheit jener Welt hat durchdringen lassen, geht nicht mehr als einfacher Zuschauer davon, denn das geschaute Objekt und die schauende Seele sind nicht mehr zwei von einander getrennte Dinge, sondern die also schauende Seele hat in sich selbst das geschaute Objekt, besitzt es aber oft, ohne es zu wissen, und schaut es, wie sie ein äußeres Objekt anschauen würde, weil sie es auf dieselbe Weise schauen will; denn alles, was man als ein Sichtbares schaut, sieht man von außen; aber man muß es in sich selbst übertragen und anschauen wie sich selbst, gleich einem, der begeistert von einer Gottheit, dem Apollon oder einer Muse, in sich selbst diese Gottheit schauen könnte, wenn er die Fähigkeit hätte, den Gott in seinem eigenen Innern zu schauen.

11. Bringt aber jemand, unvermögend sich selbst zu schauen, von jenem Gotte ergriffen, es zu einer Anschauung, dann bringt er sich selbst zur Anschauung und schaut ein schöneres Bild seiner selbst. Läßt er aber jenes Bild, so schön es ist, beiseite und geht ganz in sich selbst zurück, ohne mehr eine Trennung wahrzunehmen, dann ist er zugleich alles und eins mit seinem Gott, welcher in aller Stille herbeigekommen ist; und er ist mit ihm eins, soweit er kann und will. Kehrt er aber wieder zur Zweiheit zurück, dann ist er, wenn er rein bleibt, in des Gottes nächster Nähe und kann sich wieder mit ihm vereinigen, wenn er sich wieder zu ihm wendet. Bei dieser Hinwendung zu Gott hat er folgenden Gewinn: Anfangs wird er seiner selbst inne, solange er von Gott getrennt bleibt; dringt er aber in das Innere ein, so be-

sitzt er alles, und indem er den Blick nach rückwärts aufgibt, aus Furcht sich von Gott zu trennen, ist er immer eins mit ihm; begehrt er aber etwas als ein Äußeres zu schauen, so setzt er sich selbst als ein Äußeres. Wer dies lernen will, muß es wie in einem Abbild erforschen, und wenn er gelernt hat, worin er sich versenkt, und sich überzeugt hat, daß es eine heilbringende Sache ist, muß er sich nunmehr ganz in das Innere versenken und, statt zu schauen, selbst Anschauung eines andern werden, strahlend im Glanze der Gedanken, die dort ihre Quelle haben. Wie kann man aber mit der Schönheit vereint sein, ohne sie zu sehen? Wenn man sie sieht als etwas anderes, von uns selbst Verschiedenes, ist man noch nicht mit ihr vereinigt, ist man aber mit ihr eins geworden, so ist man gerade so am meisten in der Schönheit. Bezieht sich das Schauen auf einen äußeren Gegenstand, so findet kein Schauen statt, oder nur ein solches, das mit dem geschauten Gegenstande eins ist; dies ist aber gleichsam ein Innewerden und Empfinden seiner selbst, verbunden mit der Scheu, daß man, in dem Bestreben mehr zu schauen, von sich selbst abfalle. Man darf aber auch nicht vergessen, daß die Empfindungen des Übels stärkere Eindrücke hinterlassen, aber geringere Erkenntnisse geben, welche durch die Eindrücke gleichsam herausgeschlagen werden. Denn die Krankheit gibt mehr einen schlagartigen Eindruck, die Gesundheit aber, welche ruhig bei uns weilt, mehr ein stilles Verstehen ihrer selbst, denn sie wohnt bei uns wie eine Hausgenossin und wird mit uns eins, die Krankheit aber ist etwas uns Fremdes und nicht Heimisches; deshalb ist sie auch ganz wahrnehmbar, denn sie scheint uns immer etwas Fremdes zu sein, während wir von dem, was wir selbst sind und was uns angehört, kaum eine Empfindung haben. Der Zustand aber, in welchem wir uns am meisten unserer selbst bewußt sind, ist der, in welchem das Wissen von uns selbst und wir selbst eine Einheit bilden. Dort oben indessen, wenn wir am meisten durch den Geist erkennen, glauben

wir nicht zu wissen, weil wir auf den Eindruck eines inneren Sinnes angewiesen sind, der uns versichert, nichts gesehen zu haben; er hat auch allerdings nichts gesehen und dürfte auch dergleichen niemals sehen. Die Empfindung also zweifelt, etwas anderes aber als sie, der Geist, schaut. Falls auch er zweifeln sollte, dann dürfte er auch nicht an seine eigene Existenz glauben, denn er kann sich allerdings nicht aus sich selbst heraussetzen, wie einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand und kann sich nicht mit leiblichem Auge selbst sehen.

12. Doch wir haben schon gesehen, wie er schauen kann, sei es als ein anderer als das, was er schaut, sei es, indem er sich mit dem geschauten Gegenstande identifiziert; und wenn er geschaut hat, was teilt er uns mit? Er habe einen Gott gesehen, welcher einen schönen Sohn hervorbrachte und alles in sich erzeugte und zwar ohne die Wehen der Geburt; entzückt von dem, was er erzeugte, und voll Bewunderung für seine Kinder, umfaßte er alles in sich selbst und freut sich über seinen eigenen und über ihren Schönheitsglanz. Aus der Mitte dieser Schönheit, welche zurücksteht hinter der Schönheit, die im Schoße des Gottes verharrte, trat sein Sohn allein von den andern, nach außen hervor[15]. An ihm, als dem letzten Sohn, ist wie aus einem Spiegelbilde zu sehen, wie groß jener Vater und die bei dem Vater bleibenden Brüder sind. Nicht umsonst jedoch, behauptet dieser Sohn, sei er vom Vater ausgegangen, denn nunmehr gebe es eine andere Welt, welche schön geworden sei, als ein Abbild des Schönen, auch sei es eine ruchlose Behauptung, daß das Bild des Schönen und der Wesenheit nicht selbst schön sei. Er ahmt also das Urbild in allen Stücken nach: Er besitzt das Leben und bildet eine Wesenheit, als Nachahmung. Er besitzt auch die Schönheit, insofern als er von dorther stammt, und er hat auch die ewige Dauer als Abbild, denn ohne sie wäre er in der einen Hinsicht ein Abbild seines Vaters, in der andern aber nicht, was unmöglich ist, da es

sich um kein künstliches Bild handelt. Jedes natürliche Abbild bleibt, was es ist, solange sein Urbild bleibt. Es ist darum falsch, anzunehmen, daß, während die unsichtbare Welt unvergänglich sei, die sichtbare vergehe und erzeugt sei nach einem vorherigen Ratschluß ihres Bildners. Wie aber nun auch diese Weltbildung vor sich gegangen ist, diese Leute[16]) wollen nicht verstehen noch wissen sie, daß, solange jene Welt leuchtet, auch die andere niemals aufhört, sondern existiert, seitdem jene existierte; jene aber war und wird ewig sein; dieser (zwar nicht ganz zutreffenden) Ausdrücke müssen wir uns bedienen, um unsern Gedanken auszudrücken.

13. Jener Gott ist immer gefesselt[17]), weil er immer derselbe bleibt; er hat seinem Sohn die Herrschaft über das Weltall abgetreten, denn für ihn, der jene Herrschaft abgegeben, ziemte es sich nicht, eine jüngere als er selbst und spätere zu erstreben, da er ja die Fülle des Schönen besitzt. Darauf ordnete er seinen eigenen Vater sich selbst über und erhob sich bis zu ihm, dann ordnete er aber auch das unter ihm Liegende, von seinem Sohn Hervorgebrachte; so nimmt er zwischen ihnen beiden einen mittleren Rang ein, dadurch, daß er sich auf der einen Seite von dem, was über ihm liegt, durch sein Anderssein losgerissen hat, aber auf der andern Seite sich auch von der Fessel fern hält, die ihn herabzieht zu dem, was unter ihm ist: So steht er zwischen einem besseren Vater und einem geringeren Sohn. Aber sein Vater ist zu groß, als daß man ihm Schönheit zuschreiben könnte, darum blieb ihm (dem Geist) die ursprüngliche Schönheit, obgleich auch die Allseele schön ist; aber er ist schöner als sie, denn sie ist nur sein Abbild und dadurch zwar schön, schöner jedoch, wenn sie auf ihn blickt. Wenn nun die Weltseele, um ein bekannteres Wort zu gebrauchen, wenn Aphrodite selbst schön ist, wer ist jener? Wenn sie nämlich von sich selbst schön sind, wie groß müßte dann die Schönheit jenes sein? Wenn sie aber ihre Schönheit von einem andern empfangen, von wem hat dann die Seele die empfangene oder mit ihrem Wesen ver-

wachsene Schönheit? Sind doch auch wir schön, wenn wir in uns selbst verharren, aber häßlich, wenn wir zu etwas Niedrigerem übergehen. In jener Welt also und von jener Welt ist das Schöne. Genügt nun wohl diese Betrachtung, um zu einer klaren Erkenntnis der unsichtbaren Welt zu führen, oder müssen wir noch einen andern Weg beschreiten, um zu unserem Ziele zu gelangen?

ÜBER DEN URGEIST DIE IDEEN UND DAS SEIENDE

V. Enneade, Buch 9



ie Menschen üben von ihrer Geburt an mehr ihre sinnliche Wahrnehmung als ihren Geist und sind durch die Not gezwungen, ihre Aufmerksamkeit zuerst auf die sinnlichen Dinge zu richten. Die einen bleiben dabei und verbringen ihr Leben, ohne nach etwas Weiterem zu suchen: Sie betrachten die Leiden dieses Lebens als das Schlechte, die Vergnügungen als das Gute und schließen daraus, daß man das eine vermeiden, dem andern aber fortwährend nachjagen muß. Darin bestehe die Weisheit, glauben diejenigen unter ihnen, die sich einbilden vernünftig zu sein; sie gleichen schweren Vögeln, welche, belastet mit viel erdigem Stoff und herabgedrückt, keinen hohen Flug nehmen können, obwohl sie von der Natur Flügel empfangen haben. Die andern erheben sich ein wenig über das Niedere, weil der bessere Teil ihrer Seele sie vom Angenehmen zum Schöneren emporhebt[1]; aber da sie nicht fähig sind zur Betrachtung des Geistigen zu gelangen, da ihnen ein fester Standpunkt fehlt, so kommen sie schließlich dazu, die Tugend in Handlungen und niedrigen Dingen zu erblicken, über die sie sich zuerst versuchten emporzuheben. Dann gibt es aber endlich eine dritte Klasse, die göttlichen Menschen, welche, begabt mit größerer Kraft und Schärfe des Blickes den Glanz in der Höhe schauen und sich dorthin emporschwingen durch die Wolken und Nebel hier unten, und dort bleiben, voll Verachtung der irdischen Dinge hier unten, voll Freude über ihre wahre ihnen angemessene Heimat, wie ein Mann, der nach langer Irrfahrt in das wohlregierte Vaterland heimgekehrt ist.

2. Was ist das für ein Ort? Wie kann man zu ihm hingelangen? Dort hingelangen wird, wessen Natur die Liebe (ἔρως)

und wer seinem ursprünglichen Wesen nach ein Philosoph ist: Der Liebende bemüht sich schmerzlich um das Schöne, kann aber nicht bei der körperlichen Schönheit verweilen, sondern eilt von ihr empor zu den seelischen Schönheiten, welche die Tugend, die Wissenschaft, die Beschäftigung und das Gesetz bieten, dann steigt er weiter empor zu dem Grunde des Schönen in der Seele, und wenn es noch etwas Höheres als dieses gibt, noch weiter, bis er zuletzt zu dem Ersten gelangt, das von sich selbst schön ist. Erst dort wird er befreit sein von schmerzlicher Sehnsucht. Aber wie soll er aufsteigen? Woher wird ihm die Kraft, welche vernünftige Überlegung soll diese Liebe leiten? Folgende: die körperliche Schönheit ist nur etwas den Körpern von außen Zugebrachtes; sie besteht in den Formen, deren Körper die Materie ist. Also wechselt das Substrat und wird aus einem schönen zu einem häßlichen; folglich haben die Körper nur eine entlehnte Schönheit. Wer hat sie ihnen nun mitgeteilt? Die Gegenwart der Schönheit und die Tätigkeit der Seele, welche die Körper gebildet und ihnen gerade diese Form gegeben hat. Aber wie, ist die Seele selbst das Schöne? Nein, sonst könnte nicht die eine verständig und schön, die andere unverständig und häßlich sein. Also ist die Seele durch ihre Weisheit schön. Und wer ist es denn, der der Seele Weisheit verleiht? Notwendig der Geist, denn der ist nicht bald vernünftig, bald unvernünftig, wenigstens nicht der wahre Geist, welcher durch sich selbst schön ist. Muß man nun hier Halt machen, als bei dem ersten Prinzip, oder muß man auch noch über den Urgeist hinausgehen? Man muß es: Denn der Urgeist steht, von uns aus betrachtet, vor der ersten Ursache, gleichsam wie im Vorhof des Guten, er faßt alle Dinge in sich selbst und macht sie kund, als ein Abbild des Guten in eine Vielheit zerlegt, während jenes in absoluter Einheit bleibt.

3. Betrachten wir indessen die Natur des Geistes, der, wie uns vernünftige Erwägung sagt, das wahrhaft Seiende und die wahre Wesenheit ist, nachdem wir schon auf einem

andern Weg darüber Gewißheit erlangt haben, daß es solch eine Natur geben muß. Am Ende scheint es lächerlich zu forschen, ob der Geist zum Seienden gehört: aber möglicherweise sind doch einige hierüber im Zweifel, jedenfalls aber fragt es sich, ob er die Beschaffenheit besitzt, die wir ihm beilegen, und ob er gesondert ist von der Materie, ob er das Seiende ist und ob er die Ideen umfaßt; alles Fragen, die wir jetzt behandeln müssen.

Alle Dinge, denen wir sogenannte Existenz zuschreiben, sind zusammengesetzt, nicht ein einziges ist einfach, kein Werk der Kunst, keines der Natur. Die Kunstwerke bestehen aus Erz, Holz oder Stein und sind damit noch nicht vollendet, bis die Kunst der betreffenden Materie die Form verleiht, die sie besitzt, und daraus etwas bildet, eine Bildsäule, oder ein Bett, oder ein Haus. Ebenso kann man auch die vielfach zusammengesetzten Gebilde der Natur auflösen in die sogenannten Mischungen und die allen anhaftende Form, den Menschen z. B. in Seele und Leib und den Leib in die vier Elemente. Erscheint so jeder Gegenstand zusammengesetzt aus Materie und einem formenden Prinzip, da die Materie der Elemente an sich selbst formlos ist, so erhebt sich die Frage, woher die Materie die Form erhält, desgleichen die weitere Frage, ob die Seele schon zu den einfachen Dingen gehört, oder ob es auch in ihr zwei Teile gibt, deren einer die Rolle der Materie, deren anderer die der Form spielt[2]), so daß der eine Teil der Form ähnlich ist, welche das Erz einer Statue empfängt, und der zweite dem Prinzip, welches die Form selbst hervorbringt. Überträgt man diesen Gesichtspunkt auf die Betrachtung des Weltalls, so wird man sich auch hier bis zum Urgeist erheben und wird in ihm den wahren Schöpfer und Bildner erkennen und zugeben, daß das, was die Formen aufnimmt, teils Feuer, teils Wasser, teils Erde und Luft geworden ist, diese Formen aber von einem andern herstammen: Von der All-Seele nämlich, welche ihrerseits auch noch den vier Elementen die Form der Welt

gegeben hat, während ihr selbst der Geist die Begriffe zugeführt hat, wie die Kunst in die Seelen der Künstler die Begriffe legt, die durch sie zur Verwirklichung gelangen; ebenso gibt es auch im Geist einen Teil, der die Form der All-Seele ist, nämlich den Geist als Form, dann gibt es in ihm aber auch einen andern Teil, welcher die Form verleiht, wie der Künstler dem Erz, und welcher alles in sich besitzt, was er verleiht; das, was er der Seele gibt, liegt nahe bei der Wahrheit, was aber die Seele den Körpern verleiht, sind nur Scheinbilder und Nachahmungen.

4. Warum aber können wir, bei der All-Seele angelangt, nicht Halt machen und dürfen sie selbst nicht als das Erste setzen? Weil der Urgeist etwas anderes und Besseres als die All-Seele ist; das Bessere aber ist von Natur früher. Denn die All-Seele erzeugt nicht, wie man glaubt, den Urgeist; denn wie sollte das Mögliche wirklich werden, wenn keine Ursache da ist, die es zur Wirklichkeit führen könnte? Denn geschieht es durch Zufall, dann könnte es möglicherweise auch nicht zur Wirklichkeit gelangen, darum muß man das als das Erste annehmen, was wirklich bedürfnislos und vollkommen ist, das Unvollkommene dagegen an zweite Stelle setzen, das seine Vollkommenheit empfängt durch jenes Erste, dem es entstammt, nach Art der Väter, welche später vollenden, was sie anfangs unvollkommen erzeugt haben. Dieses Zweite ist Materie im Verhältnis zu dem Ersten, das es geschaffen hat, und es wird vollkommen, indem es von jenem die Form empfängt. Übrigens ist die Seele etwas Leidendes, also muß es auch etwas Nichtleidendes geben, denn ohne dieses würde alles mit der Zeit zugrunde gehen, also muß es etwas vor der Seele geben. Ferner ist die Seele in der Welt, es muß aber auch etwas außerhalb der Welt geben, also ergibt sich auch hieraus, daß etwas vor der Seele sein muß. Denn da das, was in der Welt ist, auch körperlich und materiell ist, so würde, gäbe es nichts außer der Welt, nichts mit sich selbst gleich bleiben, und weder der Mensch noch die Be-

griffe wären ewig und sich selbst gleich. Aus diesen Betrachtungen, denen man noch viele andere hinzufügen könnte, ergibt sich notwendig, daß der Urgeist vor der All-Seele sein muß.

5. Der Urgeist ist, wenn wir dieses Wort in seinem wahren Sinne erfassen wollen, nicht bloß der Möglichkeit nach, er gelangt nicht zur Geistigkeit aus der Ungeistigkeit, denn sonst müßte man wieder ein höheres Prinzip als ihn aufsuchen, er ist vielmehr in Wirklichkeit und er ist ewig. Hat er aber das Denken nicht als etwas von außen Zugebrachtes, so denkt er von sich selbst, was er denkt, und besitzt aus sich selbst, was er besitzt. Denkt er aber von sich selbst und aus sich selbst, so *ist* er selbst, was er denkt. Denn wenn sein Wesen verschieden wäre von dem, was er denkt, so wäre sein Wesen unvernünftig, und er wäre nur der Möglichkeit nach, aber nicht in Wirklichkeit Geist. Man darf also keines von dem andern trennen, wenn wir auch nach den Vorgängen in uns die Gewohnheit haben, auch das Geistige in Gedanken zu trennen.

Was wirkt er nun und was denkt er, damit wir ihn selbst als das, was er denkt, setzen? Es ist wohl klar, daß er als Geist dadurch, daß er selbst wesenhaft ist, das Wesenhafte denkt und zur Existenz bringt; er ist also das Seiende. Es muß also das Seiende entweder außer ihm oder in ihm existieren und, im zweiten Falle, mit ihm identisch sein. Daß es außer ihm existiert, ist unmöglich, denn wo wäre es dann? Also muß es in ihm existieren und mit ihm identisch sein. Denn es liegt ja nicht in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, wie man gewöhnlich meint, denn die sinnlich wahrnehmbaren Dinge können in keiner Weise das Erste sein. Die in ihrer Materie haftende Form ist nur ein Bild des Seienden. Und jede Form in einem andern geht von einem Höheren in jenes andere ein und ist ein Abbild des Höheren. Wenn endlich der Urgeist die schöpferische Macht des Weltalls sein muß, so könnte er nicht, indem er es schafft, es denken als existierend in dem, was noch nicht existiert. Das Geistige muß daher früher als die Welt sein, es kann nicht ein Abbild des

Sinnlichen sein, es ist im Gegenteil sein Urbild und macht das Wesen des Geistes aus. Wollte man behaupten, es genügten die Begriffe, so meint man darunter jedenfalls ewige Begriffe; sind sie aber ewig und keiner Veränderung ausgesetzt, so müssen sie im Geiste existieren, dessen Beschaffenheit wir beschrieben haben, in einem Geist, welcher früher ist, als Zustand, Natur und Seele, da diese nur der Möglichkeit nach existieren.

Der Geist ist also das wahrhaft Seiende, und wenn er dieses denkt, so ist es nicht außer ihm; es ist weder vor ihm noch nach ihm, sondern er ist gleichsam der erste Gesetzgeber oder vielmehr selbst das Gesetz des Seins. Der Satz ist also richtig: Denken und Sein sind identisch [8]), und die Wissenschaft der immateriellen Dinge fällt zusammen mit den Dingen selbst. Darum erkennen wir uns selbst als etwas Seiendes, denn nichts von dem Seienden ist außerhalb des Geistes oder im Raume befindlich, alles existiert vielmehr in sich selbst, ohne einer Veränderung oder Vernichtung zu unterliegen; darum ist es auch wahrhaft seiend. Das, was wird und vergeht, besitzt das Sein nur als etwas Hinzugebrachtes, es ist nicht das wahrhaft Seiende. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge also sind, was sie heißen, nur durch ein Teilnehmen, indem die ihnen zugrunde liegende Natur die Form anders woher erhält, das Erz z. B. von der plastischen Kunst, das Holz von der Baukunst: während das Bild von der Kunst in die Materie eindringt, verharrt die Kunst selbst außerhalb der Materie in der Identität und besitzt in sich das Urbild der Bildsäule und des Hauses. Ebenso geschieht es auch bei den Körpern: Dieses Weltall, das an Abbildern teil hat, zeigt, daß das Seiende von diesen Abbildern verschieden ist, denn diese sind veränderlich, das Seiende ist unveränderlich, verharrt in sich selbst und bedarf keines Ortes. Denn es besitzt auch nicht Ausdehnung, da es eine geistartige und sich selbst genügende Seinsweise hat. Die Natur der Körper will durch ein anderes Prinzip in ihrem Bestand erhalten werden, der

Geist jedoch, welcher mit seiner bewunderungswürdigen Natur das, was für sich allein nicht existieren könnte, im Dasein erhält, hat nichts nötig, was ihn selbst erhalten müßte.

6. Der Urgeist ist also das Seiende, er enthält alles in sich selbst, aber nicht auf räumliche Weise, sondern so, wie er sich selbst besitzt, und bildet für alles die Einheit. Alles ist in ihm enthalten und doch gesondert, wie auch eine Menge Wissen sich in einer Seele befinden kann, ohne daß es einen Wirrwarr verursacht, denn jedes erscheint, wenn es muß, ohne das andere mit herbeizuziehen, ein jeder Gedanke aber wirkt rein aus sich selbst heraus. So ist auch der Geist noch viel mehr alles zusammen, und doch wieder nicht zusammen, weil jedes in ihm auch wieder eine Macht für sich sein kann. Der gesamte Geist aber umfaßt alles wie die Gattung die Arten und wie das Ganze die Teile. Auch mit den Kräften im Samenkorn verhält es sich in der beschriebenen Weise: Jedes Samenkorn in seiner Ganzheit ist ein Mittelpunkt, welcher ungetrennt alle Teile des Organismus enthält, und doch gibt es einen Begriff des Auges und einen davon verschiedenen der Hände, und diese Verschiedenheit offenbart sich in den verschiedenen Organen, welche später entstehen. Jede der in dem Samen enthaltenen Kräfte, ist also ein vollständiger Begriff mitsamt den in ihm enthaltenen Teilen. Was am Samen körperlich ist, enthält Materie, z. B. Feuchtes; der samenartige Begriff aber ist durchaus Form und identisch mit der zeugenden Form der Seele, welche das Abbild einer anderen höheren Seele ist. Diese zeugende Kraft nennt man gewöhnlich Natur in den Samenkörnern; ausgehend von den höheren Kräften wie das Licht vom Feuer, bewegt und bildet sie die Materie nicht durch Stoß und Druck oder durch Anwendung von Hebeln, sondern durch Verleihung von Begriffen.

7. Die Wissenschaften in der vernünftigen Seele sind, soweit es sich um die der sinnlich wahrnehmbaren Dinge handelt, welche man besser mit dem Ausdruck Meinungen

bezeichnen würde, später als diese Dinge und Abbilder von diesen; die der geistigen Dinge aber, die wahren Wissenschaften, gelangen von dem Geist in die vernünftige Seele und denken nichts Sinnliches. Insofern sie aber Wissenschaften sind, sind sie selbst das, was sie denken, und haben in sich das Gedachte wie das Denken, weil der Geist in ihnen ist, der eben das Erste ist, stets einig mit sich selbst und in Wirklichkeit existierend: er richtet seine Blicke nicht nach außen, weil er alles in sich selbst besitzt, er erwirbt nichts hinzu, er denkt nicht nach, um zu finden, was er etwa vorher nicht zur Hand hatte; das alles sind Tätigkeiten der Seele, während der Geist in sich selber bleibt und alles zusammen ist und nicht nachzudenken braucht, um alles hervorzubringen. Denn nicht dadurch, daß der Geist Gott dachte, wurde Gott, noch wurde Bewegung dadurch, daß er Bewegung dachte; daher ist es nicht richtig, wenn man die Ideen Gedanken in dem Sinne nennt, als ob sie erst geworden wären dadurch, daß sie gedacht würden; umgekehrt ist vielmehr das Gedachte früher als das Denken. Denn wie käme sonst das Denken dazu, das Gedachte zu denken! Denn gewiß geschah es nicht durch Zufall, noch strengte es sich umsonst an.

8. Wenn also das Denken eine wesenhafte Einheit ist, so ist die Form, welche Gegenstand des Denkens ist, und die Idee (nämlich diese Form als gedachte) ein und dasselbe; aber was ist es nun? Geist und geistige Wesenheit: Denn jede Idee ist nicht verschieden vom Geist, sondern jede ist Geist, und der Geist in seiner Gesamtheit ist die Gesamtheit der Formen, wie die gesamte Wissenschaft die Gesamtheit der Lehrsätze, jeder Teil der Wissenschaft aber nichts räumlich von ihr Getrenntes ist, sondern seine Kraft im Ganzen hat. Dieser Geist ist also in sich selbst, und in seinem ruhigen Sichselbstbesitzen ist er die ewige Fülle aller Wesen. Wollte man ihn früher als das Seiende annehmen, so müßte man sagen, sein Wirken und Denken erzeuge und vollende das Seiende; da man aber annehmen muß, daß das Seiende vor

dem Geist ist, so muß man das Seiende als in dem Denkenden liegend setzen, und dann erst die Wirksamkeit und das Denken des Geistes hinzutreten lassen, wie auch zum Wesen des Feuers erst später die Wirksamkeit desselben hinzutritt, damit es in sich den Geist als seine eigene Wirksamkeit habe. Auch das Seiende ist Wirksamkeit: Also haben der Geist und das Seiende eine Wirkungskraft, sind vielmehr beide nur eins. Sie bilden also nur eine einzige Natur, daher auch das Seiende und die Wirkungskraft des Seienden und des Geistes; die Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden und seine Wirkung. Unser Denken trennt das Sein und den Geist, wir setzen das eine vor dem andern. Denn der Geist, welcher diese Trennung ausführt, ist verschieden vom Sein, der unteilbare Geist aber, welcher Denken und Sein nicht trennt, ist selbst das Seiende und alles insgesamt.

9. Welches sind nun die Dinge, die in dem einen Geiste enthalten sind und die wir in unserem Denken trennen? Man muß sie nämlich ruhig für sich allein vorbringen und das im Geiste Enthaltene betrachten durch eine Wissenschaft, welche gleichsam in der Einheit verbleibt. Da also diese Sinnenwelt ein lebendes Wesen ist, welches alle Wesen umfaßt und von einem andern Prinzip seine Existenz und die Art derselben empfängt, von einem Prinzip, welches seinerseits auf den Urgeist zurückzuführen ist, so muß notwendig der Urgeist selbst das gesamte Urbild enthalten und muß die geistige Welt sein, von der Platon in Timaios sagt: Der Geist sieht die Ideen enthalten in dem, was ein lebendes Wesen ist. Wie nämlich, wenn der Begriff eines lebenden Wesens und die Materie, bereit ihn aufzunehmen, vorhanden sind, ein lebendes Wesen entstehen muß, ebenso muß auch, wenn eine geistartige und alles vermögende Natur vorhanden ist, welcher kein Hindernis entgegen tritt, — da nichts zwischen ihr und dem, was fähig ist, von ihr die Form zu empfangen, dazwischen liegt, — notwendigerweise das, was fähig ist geordnet zu werden, vom Geiste geordnet werden; aber daß

es die Idee empfangen hat, zeigt es nur im Zustand des Getrenntseins, so daß es uns beispielsweise hier den Menschen, dort die Sonne aufweist; der Geist aber besitzt alles in einem.

10. Was also in der sinnlich wahrnehmbaren Welt sich an Formen vorfindet, das stammt vom Geist, was aber nicht, stammt nicht von ihm. Darum ist in der Geisteswelt auch nichts Naturwidriges vorhanden, wie sich auch in den Künsten nichts Kunstwidriges und in dem Samen keine Mängel, wie etwa die Lahmheit findet. Ist einer schon bei Geburt lahm, so kommt das daher, daß der Begriff über die Materie nicht ganz Herr geworden ist, und die zufällig entstandene Lahmheit ist eine Schädigung der Form.

Alle natürlichen Qualitäten, Quantitäten, Zahlen, Größen, Zustände, Einwirkungen und Leiden, Bewegung und Ruhe, im ganzen wie im einzelnen gehören jener Geisteswelt an; statt der Zeit herrscht dort die Ewigkeit, der Raum wird dort dadurch vertreten, daß die Geisteswesen in einander sind. Da also dort alles zusammen ist, so ist, was man auch ergreift, geistige Wesenheit, und jedes hat am Leben teil, es ist Identität und Verschiedenheit, Bewegung und Ruhe, Bewegtes und Stehendes, Wesenheit und Qualität, mit einem Wort: es ist alles. Denn dort ist jedes Ding auch der Wirklichkeit nach, statt nur der Möglichkeit nach zu sein, so daß es von der Qualität nicht getrennt ist.

Finden sich aber etwa dort nur die Dinge der sichtbaren Welt oder auch anderes? Betrachten wir zunächst die Künste in dieser Beziehung. Es gibt also in der Geisteswelt nichts Unvollkommenes, denn das Böse in der sichtbaren Welt geht hervor aus einem Mangel, einer Beraubung, einem Defekt; es ist ein Zustand der formlosen Materie oder dessen, was der Materie gleicht.

11. Doch nun zu den Künsten und ihren Werken: Alle nachahmenden Künste, die Malerei, Plastik, der Tanz und die Mimik, welche ihren Ursprung in der Sinnenwelt haben, und ein sinnliches Vorbild benützen, sichtbare Formen nachahmen

und Bewegungen und symmetrische Verhältnisse wiedergeben, lassen sich nicht unmittelbar auf die Geisteswelt zurückführen, sondern nur insofern und insoweit, als diese in der menschlichen Vernunft eingeschlossen ist. Wenn es in uns eine Fähigkeit gibt, welche in den sinnlichen Dingen die Symmetrie wahrnimmt, und aus ihr auf einen gewissen Zustand aller sinnlichen Dinge als eines Ganzen schließt, so wird sie ein Teil der Kraft sein, welche in der Geisteswelt die allgemeine Symmetrie schaut. Die Musik, welche sich mit dem Rhythmus und der Harmonie beschäftigt, ist ein Abbild der Musik, die sich im Reiche des Geistes mit dem geistigen Rhythmus beschäftigt. Die hervorbringenden Künste, welche sinnlich wahrnehmbare Gegenstände schaffen, wie die Baukunst und die Tektonik, entnehmen, soweit sie der Symmetrie bedürfen, ihre Prinzipien der Geisteswelt und nehmen an ihrer Weisheit teil. Da sie aber diese mit dem sinnlichen Gegenstand verbinden, so leiten sie sie nicht völlig aus der Geisteswelt ab, sondern nur soweit, als diese dem Menschen innewohnt. Ähnlich verhält es sich mit dem Ackerbau, der sich mit den Pflanzen befaßt, der Medizin, die die Gesundheit der Menschen bezweckt, und der Gymnastik, welche den Körper stark und kräftig macht; denn in der Geisteswelt gibt es eine andere Kraft und Gesundheit, von welcher alle Lebewesen die Kraft, die sie brauchen, empfangen.

Die Redekunst, Kriegskunst, Verwaltung und die Regierungskunst leiten, wenn für ihr Handeln das Edle der Maßstab ist, ihre Prinzipien auch aus der Geisteswelt ab. Die Geometrie, die sich mit geistigen Dingen beschäftigt, hat dort ihren Platz, und ebenso die Philosophie, die erste und höchste Wissenschaft, deren Gegenstand das Seiende ist.

12. Wenn die Geisteswelt die Idee des Menschen umfaßt, so umfaßt sie auch die des denkenden und künstlerischen Menschen, also auch diejenigen Künste, welche Erzeugnisse des Geistes sind. Es ist indessen zu sagen, daß die Ideen nur auf den Gattungsbegriff Mensch, nicht auf den eines

besonderen Menschen, z. B. den Sokrates, gehen; nichtsdestoweniger muß man aber untersuchen, ob es auch von dem einzelnen Menschen eine Idee gibt, und zwar deshalb, weil ein und dasselbe Merkmal bei verschiedenen Individuen verschieden ist, wie z. B. der eine eine gebogene, der andere eine Stumpfnase hat. Diese Unterschiede liegen in der Art des Menschen, wie es eben bei dem lebenden Wesen Unterschiede gibt; aber von der Natur rührt es her, wenn der eine diese, der andere jene Art von Habichtsnase besitzt; ebenso sind die Unterschiede der Farbe teils im Begriffe begründet, teils werden sie von der Materie und der verschiedenen Örtlichkeit bewirkt.

13. Es bleibt noch übrig zu sagen, ob es in der Geisteswelt nur Urbilder der sinnlichen Dinge gibt oder ob, wie vom Menschen der Mensch an sich verschieden ist, so auch eine Seele an sich über der Seele und ein Geist an sich über dem Geist anzunehmen ist in jener Welt. Hierauf ist zu erwidern: Nicht alles in der Sinnenwelt darf man für Abbilder der Urbilder halten, und die Seele ist kein Abbild einer Seele an sich, wohl aber unterscheidet sich die eine an Wert und Würde von der andern, und die Seele hier ist, wenn auch nicht als hiesige, die Seele an sich. Ferner besitzt jede wahrhaft seiende Seele auch Gerechtigkeit und Besonnenheit, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, und in unserer Seele lebt die wahre Wissenschaft, und zwar nicht als Abbild, und Gleichnis jener, weil sie ja in der sichtbaren Welt wären, sondern jenes ist auch dasselbe hier, nur unter verschiedenen Bedingungen seiner Existenz, denn jenes ist nicht durch einen Ort bestimmt; wenn also die Seele aus einem Körper hervortaucht, so ist mit ihr auch jenes vorhanden. Denn die sichtbare Welt ist nur an einem bestimmten Orte, die Geisteswelt überall. Soweit sich die Seele erstreckt, ist auch die Geisteswelt; wenn man also unter den Dingen der sichtbaren Welt die sinnlich wahrnehmbaren Dinge versteht, so befinden sich in der Geisteswelt nicht nur die Urbilder der sinnlichen

Dinge; begreift man aber unter der sichtbaren Welt auch die Seele und was der Seele angehört, so existiert in der sinnlichen und geistigen Welt dasselbe.

14. Werden wir nun annehmen können, daß die Wesenheit, welche alle Geisteswesen umfaßt, also der Geist, das oberste Prinzip ist, und wie kann das sein, da das Prinzip schlechthin eins und absolut einfach ist, während die vorhandenen Dinge eine Vielheit bilden? Wie indessen neben dem Einen die Vielheit und wie dies alles besteht und weshalb der Geist dies ist und woher er selbst stammt, das müssen wir an anderer Stelle untersuchen.

Man könnte vielleicht noch fragen, ob es in der Geisteswelt auch eine Idee gibt von Dingen, die aus der Verderbnis stammen, z. B. von verfaulten Dingen, Schmutz oder Kot; darauf ist zu sagen: Alles, was der Geist vom Ersten her empfängt, ist ganz vortrefflich, es befindet sich darunter nichts der genannten Dinge, und aus ihnen kann man den Geist nicht erkennen; sondern, indem die Seele die Ideen vom Geiste her empfängt, empfängt sie auch anderes von der Materie, und darunter befindet sich derartiges. Hierüber werden wir jedoch noch deutlicher reden, wenn wir das Problem behandeln, wie aus dem Einen die Vielheit entsteht. Die zusammengesetzten Dinge, welche durch Zufall entstehen, die nicht durch den Geist, sondern von selbst als sinnlich wahrnehmbare zusammentreten, gehören nicht zu den Ideen, ebensowenig die Dinge, die der Verderbnis ihre Entstehung verdanken, indem die Seele in diesem Fall etwas anderes nicht schaffen könnte, widrigenfalls hätte sie etwas von den Naturdingen geschaffen, da sie ja schafft, wo sie kann. Was die Künste betrifft, so sind diejenigen, welche auf die menschliche Natur zurückgeführt werden können, in der Idee des Menschen selbst enthalten. Und endlich gibt es vor der einzelnen Seele eine Allseele und vor dieser eine Seele an sich, das heißt das Leben im Geiste, bevor die Seele wurde, woher es kommt, daß man jene die Seele an sich nennt.

ÜBER DIE FREIHEIT UND DEN WILLEN DES EINEN[1])

VI. Enneade, Buch 8



Dürfen wir forschen, ob auch die Götter die Freiheit besitzen, oder bezieht sich die Frage nach der Freiheit nur auf den Menschen, auf Grund seiner Ohnmacht und seiner zweifelhaften Kräfte, während die Götter die Allmacht besitzen und ihre Freiheit unbegrenzt, absolut ist? Oder muß man die Allmacht und absolute Freiheit nur dem Einen beilegen, während die andern Wesen die eine oder die andere, manche auch eine doppelte Verfassung besitzen? Das ist die Frage, und man muß dabei wagen, eine solche Untersuchung auch bei den obersten Prinzipien und dem Ureinen anzustellen: wie verhält es sich bei ihnen mit der Freiheit, selbst wenn wir ihnen die Allmacht zugestehen? Wir müssen übrigens auch feststellen, was wir unter dieser Allmacht verstehen, um dabei die Verwechslung von Wirklichkeit und Möglichkeit zu vermeiden und die Wirklichkeit nicht als etwas Zukünftiges zu betrachten.

Aber zunächst wollen wir, dem herkömmlichen Verfahren getreu, nur untersuchen, ob wir selbst einen freien Willen besitzen, d. h. welchen Begriff wir uns von dem Satze machen: es steht etwas in unserer Gewalt. Dabei wird auch deutlich werden, ob man diesen Satz auch auf die Götter oder vielmehr auf Gott übertragen darf oder nicht, oder ob man ihn zwar übertragen darf, dabei aber untersuchen muß, was unter freiem Willen bei den andern und bei den obersten Prinzipien zu verstehen sei. Was denken wir also, wenn wir darnach forschen, ob etwas in unserer Gewalt steht? Ich glaube, wenn uns widrige Geschicke und Notwendigkeiten, wenn uns heftige Leidenschaften, die die Seele fesseln, umhertreiben, so betrachten wir uns als von ihnen gleichsam

beherrscht, fühlen uns ihnen unterworfen, sehen uns von ihnen fortgerissen; dann fragen wir uns, ob wir überhaupt etwas sind, überhaupt einen freien Willen besitzen, es scheint uns dann nur das als von uns abhängig, was wir, ohne den Zwang des Schicksals, der Notwendigkeit und der Leidenschaften aus freiem Entschlusse vollbringen, ohne daß sich unserem Willen etwas widersetzt[2]). Daraus folgt der Begriff des freien Willens als das, was unserem Entschlusse gehorcht und dient und nur insoweit geschieht oder nicht geschieht, als wir es wollen[3]). Denn freiwillig ist alles, was wir tun ohne Zwang, aber mit Bewußtsein; in unserer Macht steht, dessen Meister wir sind es zu tun oder zu unterlassen. Oft läuft freilich beides ineinander, obwohl es begrifflich voneinander verschieden ist. Doch gibt es auch Fälle, wo eines von beiden fehlt: man kann z. B. die Macht gehabt haben zu töten, und doch war die Tat nicht freiwillig: wenn man seinen Vater tötete, ohne zu wissen, daß es der Vater war; in diesem Falle ist die Tat frei, aber nicht freiwillig; damit sie freiwillig sei, muß das Wissen um die Tat nicht bloß in jedem einzelnen Falle, sondern überhaupt vorhanden sein. Denn warum soll, wenn jemand nicht weiß, daß er seinen Freund getötet hat, die Tat unfreiwillig sein, wenn er aber nicht weiß, daß er keinen Mord begehen darf, nicht unfreiwillig? Wenn etwa deshalb, weil man sich hätte vorher erkundigen sollen, so ist eben das Nichtwissen oder das, was vom Wissen abhielt, unfreiwillig.

2. Indessen geht unsere Untersuchung dahin: welchem Vermögen in uns ist der freie Wille zuzuschreiben? Etwa dem Zorn, der Begierde, der Lust oder irgend welchem Streben, oder der Vernunft, die sich bei der Aufsuchung des Nützlichen des Strebens bedient? Wenn dem Zorn und der Begierde, so müssen wir auch den Kindern und Tieren, den Rasenden, Verrückten, Besessenen und ihren zufälligen Wahngebilden, deren sie nicht Herr sind, den freien Willen zuschreiben. Oder nur der Vernunft, die mit einem Streben

verbunden ist, oder auch dem Irrtum? Natürlich nur der richtigen Überlegung und dem richtigen Streben. Man kann hier auch die Frage aufwerfen, ob die Überlegung das Verlangen, oder das Verlangen die Überlegung erregt hat. Denn wenn das Verlangen naturgemäß entsteht, so wird die Seele, falls es dem lebenden und zusammengesetzten Wesen angehört, der Notwendigkeit der Natur gehorchen, falls es aber der Seele allein angehört, so wird man vieles, was man gewöhnlich der Herrschaft unseres freien Willens unterworfen annimmt, davon ausnehmen müssen. Dann gibt es auch eine gewisse Überlegung, welche den Leidenschaften vorausgeht, und eine zwingende Vorstellung und ein Verlangen, das uns zieht, wohin es will — wie macht uns all das zu Herren unserer Tat[4])? Wie können wir überhaupt Herren sein von dem, wozu wir getrieben werden? Denn das Bedürftige, welches von Natur nach Erfüllung strebt, ist doch nicht Herr dessen, zu dem es schlechterdings getrieben wird. Wie kann überhaupt etwas von sich selber aus selbständig sein, das von einem andern abhängt, das in diesem andern das Prinzip seiner eigenen Bestimmung hat und von ihm aus geworden ist, was es ist? Richtet es doch nach jenem sein Leben und ist nach jenem gebildet; man müßte ja sonst sogar den leblosen Dingen einen freien Willen zuschreiben: denn auch das Feuer wirkt nach der Natur, die es erhalten hat.

Soll man etwa darin den Unterschied erblicken, daß das lebende Wesen und die Seele wissen, was sie tun? Und entsteht dieses Wissen nur durch die Wahrnehmung, so fragt sich, inwiefern die Wahrnehmung zum freien Willen beiträgt. Denn die Wahrnehmung, welche nur aufnimmt, macht uns nicht zu Herren unserer Tat. Entsteht das Wissen aber durch eine Erkenntnis, und umfaßt diese Erkenntnis nur das Getane, so ist es wiederum etwas anderes, das zur Tat führt. Wenn aber die Überlegung oder die Erkenntnis selbst gegen das Verlangen etwas bewirkt und durchsetzt, so fragt sich, worauf dies zurückzuführen ist und wo es überhaupt stattfindet;

und wenn die Vernunft selbst ein anderes Verlangen bewirkt, so ist die Frage, wie sie es hervorbringt; wenn sie aber nach Beruhigung des Verlangens stille steht und hier der freie Wille liegen soll, so besteht er nicht in der Tat, sondern im Geist; denn jede Tätigkeit, mag sie auch von der Vernunft siegreich beherrscht sein, ist etwas Gemischtes, und enthält den freien Willen nicht in seiner Reinheit.

3. Deshalb verdient die Frage genau geprüft zu werden. Denn wir haben jetzt auch von den Göttern zu reden. Wir haben den freien Willen auf einen Entschluß zurückgeführt und diesen dann zunächst auf die Überlegung, sodann auf die richtige Überlegung; fügen wir noch hinzu: auf die richtige Überlegung, begleitet von richtiger Erkenntnis; denn man besitzt noch nicht unbestritten die selbsteigene Entscheidung, wenn man nicht weiß, weshalb sie richtig ist, und wenn man nur durch Zufall oder ein Phantasiegebilde auf das Notwendige geführt wurde. Denn da wir die Phantasie nicht als von unserem freien Willen abhängig gelten lassen, wie sollten wir den, der nach ihr handelt, in den Bereich der selbsteigenen Entscheidung einordnen? Hier verstehen wir unter Phantasie das, was man im eigentlichen Sinne Phantasie nennen kann, etwas, das durch die Empfindung des Körpers erregt wird; denn sie bietet uns bald dies, bald jenes Bild, entsprechend den Bedürfnissen des Körpers nach Speise, Trank und sinnlichen Genüssen. Wer nach solchen Phantasien tätig ist, dem kann man selbsteigene Entscheidung nicht zuschreiben, darum kann auch bei den schlechten Menschen, welche fast nur hiernach handeln, weder vom freien Willen noch von der Freiheit geredet werden; wohl aber werden wir dem, der, befreit von den Leidenschaften des Körpers, nur durch den Geist zu seinen Handlungen bestimmt wird, die Freiheit zuerkennen. Wir führen also den freien Willen auf das höchste Prinzip zurück, auf die Tätigkeit des Geistes; wir betrachten als wirklich frei nur die Entscheidung, die vom Geiste stammt und als freiwillig

das Verlangen, das der Geist entfacht. Diese Freiheit ist es, die den Göttern zukommt, denn sie leben im Einklang mit dem Geiste und mit dem Verlangen, das der Geist entfacht.

4. Aber, wie kann denn frei sein, was infolge eines Verlangens geschieht? Das Verlangen setzt doch einen Mangel voraus und führt auf etwas anderes; denn wer etwas verlangt, verhält sich passiv, wenn er auch zum Guten geführt wird. Man kann ferner fragen, ob der Geist, da er, was und wie er wirkt, von Natur wirkt, die Freiheit und den freien Willen besitzen kann, wenn er nicht in sich das Vermögen hat, es nicht zu tun; ferner, ob man das Recht hat, den freien Willen dem zuzuschreiben, dessen Wesen nicht im Handeln besteht, und endlich, ob selbst der, der eine Handlung hervorbringt, nicht einer äußeren Notwendigkeit unterworfen ist, weil ja jede Handlung einen Zweck hat, wie läßt sich also die Freiheit behaupten von dem, der seiner eigenen Natur folgt? Man könnte erwidern: er folgt ja nicht, denn er ist ja nicht gezwungen einem andern zu folgen; und wie kann einer, der zum Guten hingetrieben wird, gezwungen sein, da sein Verlangen ja frei ist, wenn er in Erkenntnis des Guten zum Guten hingetrieben wird? Denn nur unfreiwillig entfernt man sich vom Guten, nur gezwungen wird man zu dem getrieben, das nicht gut für einen ist; und man ist Knecht, wenn man nicht fähig ist, die Richtung nach dem Guten hin einzuschlagen und davon abgelenkt wird durch eine höhere Gewalt, der man gehorcht. Deshalb wird auch der Vorwurf der Knechtschaft nicht da erhoben, wo man nicht zum Bösen gelangen kann, sondern da, wo man nicht zu seinem eigenen Guten gelangen kann, weil man hingetrieben wird zum Guten eines andern. Außerdem bedeutet der Ausdruck „seiner eigenen Natur gehorchen“ zweierlei: Das Gehorchende und das, dem es gehorcht. Aber wenn ein Prinzip einfacher Natur und einheitlicher Energie ist, nicht das eine der Möglichkeit nach und etwas anderes in Wirklichkeit, wie sollte das nicht frei sein? Man kann von ihm sagen, daß es seiner Natur

gemäß wirkt, weil seine Wirksamkeit nicht von seiner Wesenheit verschieden ist, weil Sein und Wirken bei ihm zusammenfallen. Wenn es also weder um eines andren willen noch in Abhängigkeit von einem andern wirkt, wie sollte es nicht frei sein? Und wenn der Ausdruck „freier Wille" hier nicht passen sollte, so ist hier mehr als freier Wille: es ist Freiheit in dem Sinne vorhanden, daß es nicht von einem andern abhängt, und nichts anderes seine Wirksamkeit beherrscht, ja auch nicht seine Wesenheit, da es ja selbst Prinzip ist. Und wenn der Urgeist etwas anderes als sich selbst zum Prinzip hat, so liegt dies Prinzip ja nicht außer ihm, sondern im Guten. Und wenn er im Guten selbst sein Gutes findet, so besitzt er in noch viel höherem Maße die Selbständigkeit und den freien Willen; denn er hat bereits die Hinwendung zum Guten, weil er von ihm ausgeht, und ist in sich selbst, wenn er sich auf jenes richtet, und das wird für ihn besser sein.

5. Findet sich nun nur im reinen denkenden Geist die Freiheit und der freie Wille oder auch in der Seele, welche dem Geiste gemäß wirkt, und der Tugend gemäß handelt? Wollen wir die Freiheit der handelnden Seele zugestehen, so dürfen wir sie ihr zunächst nicht in Rücksicht auf den Erfolg zugestehen; denn wir sind nicht Herren des Erfolgs. Erteilen wir ihr aber die Freiheit mit Rücksicht auf die vortreffliche Ausführung und auf die Verrichtung alles dessen, was vom Geiste ausgeht, so haben wir recht. Wie hängt aber jenes, nämlich das gute Handeln, von uns ab? Gerade so, wie es von uns abhängt, tapfer zu sein, wenn Krieg ist. Wie es dann von uns abhängt, tapfer zu sein, wir aber, wenn kein Krieg wäre, eine derartige Handlung nicht ausführen könnten, so ist es ähnlich bei allen andern tugendhaften Handlungen: Die Tugend hängt immer ab von zufälligen Umständen, die sie zwingen, dies oder das zu tun. Freilich, wenn man der Tugend selbst die Wahl anheimstellte, ob sie, um Tapferkeit zu beweisen, Kriege wolle oder Ungerechtigkeiten, um das Recht zu schaffen, oder Armut, um Freigebigkeit an den Tag

zu legen, oder ob sie lieber Ruhe haben wolle, da alles in Ordnung sei, so würde sie die Ruhe der Beschäftigung vorziehen, da ja nichts ihrer Dienste bedarf, wie auch ein Arzt, etwa Hippokrates, wohl wünscht, daß niemand seiner Kunst bedarf. Wenn also die praktisch tätige Tugend gezwungen wird, sich mit derartigen Dingen abzugeben, wie kann sie dann reine Unabhängigkeit des Entschlusses besitzen? Sollen wir also sagen, die Taten seien zwar der Notwendigkeit unterworfen, der Entschluß vor den Taten aber und die vernünftige Überlegung seien unabhängig? Wenn dies der Fall ist, dann werden wir, da wir den freien Willen in das, was der Ausführung vorangeht, setzen, auch die Freiheit und den Entschluß der Tugend selbst außerhalb der Tat setzen. Was aber gilt von der Tugend selbst, ihrem Zustand und ihrer Beschaffenheit nach? Beschäftigt sie sich nicht damit, die Leidenschaften und Triebe der Seele zu ordnen und harmonisch zu begrenzen, wenn die Seele in schlechter Verfassung ist? In welchem Sinne also sagen wir, daß es von uns abhänge, gut zu sein und daß die Tugend keinem Herrn unterworfen sei? In dem Sinne, daß es in unserem Willen und in unserer Wahl steht, in dem Sinne ferner, daß die Tugend in uns die Freiheit und die Unabhängigkeit aufrichtet und uns von der Knechtschaft der früheren Untugenden befreit. Wenn also die Tugend eine Art Geist ist, ein Zustand, der die Seele gleichsam vergeistigt, so ergibt sich daraus wieder, daß der freie Wille nicht in der Tat liegt, sondern in dem von jeder praktischen Tätigkeit freien Geist.

6. Wie haben wir nun oben die Freiheit auf einen Entschluß zurückgeführt, indem wir sagten, sie sei das, was dem Wollen gemäß geschieht? Doch wurde auch dort hinzugefügt: oder nicht geschieht. Wenn also die jetzigen Untersuchungen richtig sind und die früheren damit übereinstimmen, so werden wir sagen, daß die Tugend und der Geist die Herren sind, und daß wir auf sie den freien Willen und die Freiheit zurückführen müssen; beide haben keinen Herrn über sich, die

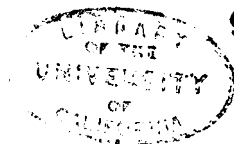
Vernunft bleibt in sich selbst, die Tugend will zwar in sich selbst bleiben, als Vorsteherin der Seele, damit sie gut sei, und insoweit ist sie selbst frei und macht die Seele frei. Kommen aber über sie die notwendigen Leidenschaften und Taten, so leitet sie dieselben, ohne ihr Entstehen gewollt zu haben, aber gleichwohl bewahrt sie auch hier ihren freien Willen, indem sie ihn auch hier auf sich selbst bezieht. Denn sie geht den Ereignissen nicht nach, um etwa den Leib aus Gefahren zu retten, im Gegenteil, wenn es ihr gut scheint, läßt sie ihn fahren und heißt den Menschen verzichten auf das Leben, den Reichtum, die Kinder, ja selbst das Vaterland: Ihr Ziel ist nichts als die eigene Vortrefflichkeit, nicht aber die Existenz der ihr untergeordneten Dinge. Folglich bezieht sich die Freiheit in den Handlungen und unser freier Wille nicht auf praktische Betätigung oder äußeres Tun, sondern auf die innere Betätigung, auf das Denken und das Schauen der Tugend selbst. Man muß diese Tugend für eine Art Geist halten, und sie nicht vermischen mit den durch die vernünftige Überlegung gebändigten und begrenzten Leidenschaften. Denn diese, sagt Platon, scheinen sich in gewisser Beziehung nahe auf den Körper zu erstrecken, zurecht gebracht durch Gewöhnung und Übung. Es leuchtet daher mehr ein zu sagen: Das Immaterielle ist das Freie, und darauf bezieht sich der freie Wille, dies ist das herrschende und auf sich selbst beruhende Wollen, auch wenn ein auf das Äußere gerichteter Entschluß aus Notwendigkeit hinzukommt. Was also aus diesem Willen heraus und dieses Willens wegen geschieht, das hängt von uns ab und ist frei; was er aber will und ungehindert vollbringt, ob in ihm oder außer ihm, das hängt in erster Linie von uns ab. Der betrachtende Geist besitzt also die erste Entscheidung, weil sein Wirken niemals von einem andern abhängt, sondern weil er ganz auf sich selbst bezogen ist, weil sein Werk er selber ist, weil er ruht im Guten ohne Mangel in aller Fülle, gleichsam nach seinem Entschlusse lebend; der Entschluß ist aber das

Denken, doch es wurde Entschluß genannt, weil es dem Geiste gemäß geschieht: denn der Entschluß ahmt nach, was dem Geiste gemäß geschieht. Der Entschluß will das Gute, und das wahre Denken vollzieht sich im Guten; der Geist besitzt also, was der Entschluß will und durch dessen Erlangung er so zum Denken wird. Wenn wir also dem Entschluß des Guten den freien Willen beigelegt haben, wie sollten wir ihn nicht auch dem beilegen, welches festgegründet steht in dem, was der Entschluß will? Wenn man dem Geiste die Freiheit abspricht, so muß man ihm noch etwas Höheres als den freien Willen zusprechen.

7. Die Seele wird also frei, wenn sie durch den Geist ungehindert zum Guten strebt; was sie tut, um dahin zu gelangen, ist ihr freier Wille. Der Geist ist frei durch sich selbst.

Die Natur des Guten ist das Erstrebenswerte selbst, um dessen Willen auch die Seele und der Geist den freien Willen besitzen, die Seele, wenn sie es ungehindert erlangen, der Geist, wenn er es ungehindert besitzen kann. Aber da das Gute alles Wertvolle nach ihm beherrscht und die erste Stelle einnimmt, da zu ihm alles aufsteigen will und an ihm alles hängt und seine Kraft von ihm ableitet und seine Freiheit, wie kann man ihm eine Freiheit zuerteilen, ähnlich der in mir und dir, da man eine solche ja kaum dem Geiste beilegen kann ohne ihm Gewalt anzutun? Vielleicht wird eine verwegene Theorie[5]) hier behaupten, diese erste Natur sei, was sie sei, nur durch Zufall, sie sei nicht Herr dessen, was sie sei, und habe nicht von sich selbst, was sie sei, weder die Freiheit noch den freien Willen, ihr Handeln oder Nichthandeln hänge von der Notwendigkeit ab. Diese sich selbst widersprechende, unbeweisbare Lehre würde die Natur des Freien und des freien Willens und den Begriff der Unabhängigkeit völlig aufheben, würde sie zu leeren Worten, zu wesenlosen Dingen machen. Wer diese Behauptung aufstellt, muß zugeben, daß niemand einen freien Willen habe, daß er dies Wort nicht einmal denke oder verstehe. Behauptet er es zu

verstehen, so wird er bald widerlegt werden, da der Begriff der Freiheit auf Dinge paßt, auf die er nach seiner Behauptung nicht paßt, denn der Begriff einer Sache ändert die Substanz nicht, noch nimmt er sie zu seinem Wesen hinzu, denn er kann nichts aus sich selbst schaffen oder ihm zum Dasein verhelfen, der Begriff begnügt sich damit, uns zu zeigen, welches Wesen einem andern gehorcht und welches die freie Entscheidung über sich hat und nicht von einem andern abhängt, sondern selbst Herr seiner Tätigkeit ist, ein Vorrecht, das dem Geistigen, insofern es geistig ist, zukommt, sowie dem, was ungehindert dem Guten nachjagt oder es besitzt. Da nun das Gute selbst über all dem steht, so ist es töricht, gleichsam noch ein anderes Gute über diesem hinaus zu suchen. Es ist auch nicht richtig zu behaupten, das Gute existiere durch Zufall. Denn nur in dem Abgeleiteten und Vielfachen herrscht der Zufall. Das Erste aber dürfen wir weder als zufällig bezeichnen noch behaupten, es sei nicht Herr seines Werdens, weil es überhaupt nie geworden ist. Zu behaupten, es sei nicht frei, weil es seiner Natur nach wirkt, ist ebenfalls töricht, denn damit würde man unterstellen, Freiheit sei erst dann vorhanden, wenn etwas gegen seine Natur handelt oder wirkt. Auch seine Einzigartigkeit hebt seine Freiheit nicht auf, weil diese Einzigartigkeit nicht daher kommt, daß es von einem anderen abgesperrt ist, sondern daher, daß es ist, was es eben ist und sich selbst gefällt und nichts Besseres hat als sich selbst; widrigenfalls würde man ja die Freiheit gerade dem absprechen, was am meisten das Gute erlangt. Ist dies schon ungereimt, so ist es noch ungereimter, dem Guten selbst die Freiheit abzusprechen, weil es das Gute ist und weil es in sich selbst bleibt, ohne das Bedürfnis zu fühlen, wie die andern Dinge zu ihm, so selbst nach einem andern hinzustreben, und überhaupt ohne irgend ein Verlangen nach irgend etwas zu verspüren. Wenn also seine Existenz und seine Tätigkeit dasselbe ist, da beides ja nicht einmal beim Geiste zu trennen ist, so besteht seine Tätigkeit nicht in



höherem Grade im Sein als das Sein in der Tätigkeit. Man kann auch nicht sagen, daß es gemäß seiner Natur handelt, noch daß seine Tätigkeit und sein Leben sich auf die Substanz zurückführen lassen, wenn man überhaupt diese Begriffe hier anwenden kann[6]; sondern seine Substanz, ewig mit der Tätigkeit verbunden und mit ihr zusammen existierend, bildet aus beiden das Gute als ein selbst eigenes Prinzip, das von nichts anderem abhängt.

8. Wir betrachten die Freiheit nicht als eine zufällige Eigenschaft des Guten; sondern von den Äußerungen der Freiheit an den andern Dingen erheben wir uns durch Abstraktion von den Gegensätzen zu dem, was die Freiheit und Unabhängigkeit selbst ist; aber durch Übertragung unzureichender Aussagen von den tiefer stehenden Dingen können wir immerhin, da wir unvermögend sind zutreffende Aussagen von ihm zu machen, diese Aussagen darüber machen. Jedoch lassen sich weder von seinen Eigenschaften, geschweige denn von seinem eigentlichen Wesen passende Ausdrücke finden. Denn alles, das Schöne und das Ehrwürdige an ihm, ist später als es selbst, denn von all dem ist es ja selbst Prinzip. Allerdings, unter einem andern Gesichtspunkt ist es auch wieder nicht ihr Prinzip, da wir alles von ihm trennen, die Freiheit und den freien Willen, als ein Späteres; denn diese Ausdrücke bezeichnen bereits die Einwirkung auf ein anderes, die Abwesenheit eines Hindernisses, die Koexistenz anderer Dinge, worauf sie sich ungehindert erstreckt; das alles kann man aber dem Guten nicht zuschreiben; denn es ist, was es ist, vor allen andern Dingen, da wir ja von ihm nicht einmal das Sein behaupten, also auch nicht irgendwelche Beziehung zwischen ihm und dem Seienden. Auch die Tätigkeit gemäß seiner Natur kann man nicht von ihm aussagen, denn auch dieser Ausdruck bedeutet etwas Späteres, und wenn man ihn auch von den geistigen Dingen gebraucht, so kann er doch nur auf das angewendet werden, was von einem andern Prinzip abstammt, also in erster Linie von der Wesenheit, weil sie aus

jenem entstanden ist, wenn aber die Natur sich nur auf zeitliche Dinge bezieht, kann sie auch nicht von der Wesenheit ausgesagt werden; denn wollte man sagen, die Wesenheit existiere nicht durch sich selbst, dann würde man ihr die Existenz rauben; wollte man aber sagen, sie leite ihre Existenz von einem andern ab, so würde das bedeuten, sie existiere nicht durch sich selbst. Man darf auch vom Guten nicht aussagen, es sei so nur durch Zufall, denn es ist weder für sich noch für die andern Wesen etwas; die Zufälligkeit findet sich nur im Vielen, wenn gewisse Dinge sind und anderes an ihnen haftet. Wie könnte also das Erste durch Zufall entstanden sein? Denn es ist nicht gekommen derart, daß man fragen kann: Wie ist es gekommen, welch ein Geschick hat es herbeigeführt oder zustande gebracht? Denn auch das Geschick und der Zufall waren nicht vor dem Ersten, auch der Zufall kommt von einem andern und findet sich nur in der Welt des Werdens.

9. Wenn man aber trotzdem den Begriff der Zufälligkeit zum Guten hinzunimmt, so darf man sich nicht bei dem Wort aufhalten, sondern muß zu verstehen suchen, wie der Sprechende es meint. Was meint er also damit? Doch wohl dies, daß das Erste ein mit dieser Natur und Macht ausgestattetes Prinzip ist; denn auch wenn es eine andere Natur hätte, so wäre es eben das, was es seiner Natur nach war, und wenn dies etwas weniger Vollkommenes wäre, so würde es doch nach seinem eigenen Wesen tätig gewesen sein. Dem gegenüber ist zu sagen, daß unmöglich das Prinzip aller Dinge das Zufällige sein kann, nicht nur, weil dies weniger vollkommen ist, sondern weil es nicht einmal gut oder in anderer Weise, als ein weniger Vollkommenes, gut ist. Aber das Prinzip aller Dinge muß besser sein als alles nach ihm, also muß es bestimmt abgegrenzt sein: Ich sage bestimmt abgegrenzt, weil es einzig in seiner Art und nicht aus Notwendigkeit ist, denn die Notwendigkeit war nicht vor ihm, sie findet sich vielmehr erst in den Dingen,

die dem Ersten folgen und zwar so, daß sie noch keine Gewalt darin hat. Dies Einzigartige aber ist von sich selbst. Es könnte nicht anders sein als so, wie es ist, es ist, wie es sein mußte, es war also nicht zufällig so, sondern weil es so sein mußte: Es war Prinzip alles dessen, was sein mußte. Es ist also nicht durch Zufall, es ist, was es sein mußte, oder vielmehr selbst der Ausdruck „mußte" ist ungenau; die andern Dinge müssen warten, als was ihnen etwa ihr König erscheint, das heißt, daß er sich als das, was er ist, offenbart, wobei er nicht als etwas Zufälliges erscheint, sondern als der wahre König, das wahre Prinzip und das wahre Gute. Man darf von ihm nicht einmal sagen, es sei tätig dem Guten gemäß, denn sonst würde es ja einem andern Prinzip untergeordnet erscheinen, man muß sagen, es ist das Eine, was es ist, es ist nicht dem Guten gemäß, es ist selbst das Gute.

Wenn also auch schon beim Seienden der Begriff des Zufälligen nicht statthaft ist, wie kann man dann bei dem, was über dem Sein ist und das Sein erzeugt hat, an den Zufall denken? Sonst könnte man ja auch vom Geiste sagen, er sei nur zufällig Geist, wie wenn er auch etwas anderes hätte werden können als das, was seine Natur ist. Was also nicht aus sich heraustritt, sondern sich selbst angehört, das ist im vorzüglichsten Sinne das, was es ist. Was wird nun der aussagen, der sich über das Sein und den Geist erhoben hat und ihr Prinzip geschaut hat? Wird er denken, es wurde zufällig so, wie man es sah? Gewiß nicht, das Erste ist in keiner Weise zufällig, es ist nur so, wie es ist und nicht anders. Aber selbst noch der Ausdruck „es ist so" ist ungenau, denn damit würde man es begrenzen und zu einem bestimmten Etwas machen. Vielmehr kann der Schauende von ihm weder aussagen „es ist so" noch „es ist nicht so", denn damit würde man es wieder den Dingen einreihen, von denen man das So oder Nichtso aussagen kann; aber das Erste ist über alle diese Dinge erhaben. Aber indem man es

als unbestimmt schaut, kann man es als die Gesamtheit dessen, was nach ihm ist, bezeichnen. Man kann aber nicht sagen, daß es zu diesen Dingen gehört, man muß es vielmehr, wenn überhaupt, als eine insgesamt ihrer selbst wahrhaft mächtige Kraft betrachten, die das ist, was sie will, oder vielmehr, die das, was sie will, in den Bereich des Seienden fortschleudert, aber selbst größer ist als alles Wollen und alles Wollen hinter sich läßt. Sie wollte also weder, im eigentlichen Sinne gesprochen, sein, was sie ist, noch brachte ein anderes sie dazu.

10. Fragen wir also den, der behauptet, daß das Gute durch Zufall ist, wie er wolle, daß man ihm den Gegenbeweis führe, und wie man vom Universum den Zufall eliminieren könne. Wenn es eine Natur gibt, welche den Zufall eliminiert, so könnte sie selbst nicht dem Zufall unterworfen sein. Denn wenn man die Natur dem Zufall unterwirft, welche bewirkt, daß die andern Wesen nicht durch Zufall sind, wo soll dann das Nichtzufällige sein? Aber das Prinzip der Dinge nimmt dem Universum den Zufall, indem es ihnen Form, Grenze und Gestalt verleiht, und unmöglich kann man in dem, was also der Vernunft gemäß geschieht, den Grund dem Zufall anheimgeben, man muß ihn vielmehr eben dieser Vernunft zuschreiben; der Zufall herrscht nur in den Dingen, die nicht aus einem Plane hervorgehen, in welchen keine Folge stattfindet, die eben von ungefähr geschehen. Wie könnte man aber das dem Zufall anheimgeben, was das Prinzip aller Vernunft und Ordnung und Grenze ist? Sicherlich beherrscht der Zufall vieles, aber den Geist, die Vernunft und die Ordnung kann er nicht hervorbringen, denn er ist ja das Gegenteil der Vernunft. Erzeugt er also den Geist nicht, so erzeugt er noch viel weniger das, was vor dem Geist und höher als der Geist ist; denn er hat nicht, woraus er es erzeugen sollte, noch ist er irgendwie im Geistigen vorhanden. Gibt es also vor jenem Guten nichts, sondern ist es selbst das Erste, so muß man hier Halt machen und nichts mehr dar-

über sagen, vielmehr forschen, wie die Dinge nach ihm geworden sind; darüber, wie das Erste geworden ist, kann man nicht fragen, weil es überhaupt nicht geworden ist. Ist es also nicht geworden, sondern ist, wie es ist, sollte es da nicht Herr seines Wesens sein? Und ist es nicht Herr seines Wesens, sondern ist, was es ist, und verleiht sich nicht selbst das Dasein, sondern äußert sich, wie es ist, so ist sein Wesen notwendig, und es kann nicht anders sein als so, wie es ist. Das Gute ist, was es ist, nicht deswegen, weil es nicht auch anders sein konnte, sondern weil es das, was es ist, ausgezeichnet ist. Denn sich zum Besseren zu wenden, dazu hat nicht jedes aus sich selbst die Macht, aber schlechter zu werden, daran wird keines gehindert. Daß es sich aber nicht zum Schlechteren wandte, geschah von selbst, nicht infolge eines äußeren Hindernisses, sondern weil es eben das war, was sich nicht dahin wandte. Die Unmöglichkeit, schlechter zu werden, ist nicht ein Zeichen der Unfreiheit, sondern eine Tat der Freiheit und Selbständigkeit. Es gelangt nicht zu einem andern als zu sich selbst, weil es ein Übermaß der Kraft in sich birgt, denn es ist ja der Notwendigkeit nicht unterworfen, sondern es ist selbst die Notwendigkeit und das Gesetz für die andern Wesen. Also hat sich die Notwendigkeit selbst zum Dasein verholfen? Nein, sie besitzt überhaupt kein Dasein, die Dinge nach dem Ersten haben durch sie das Dasein. Wie sollte also das, was vor dem Dasein liegt, durch sich selbst oder durch ein anderes ins Dasein gelangt sein?

11. Was ist aber dieses Prinzip, von dem man nicht einmal die Existenz behaupten kann [7])? Wir müssen schweigend davongehen, müssen unsere Meinung ungewiß lassen und dürfen nicht weiter fragen. Wozu auch, da man ja doch nicht weiter vordringen kann, weil jedes Forschen schließlich auf ein Prinzip gelangt und hierbei stehen bleibt. Außerdem beziehen sich alle Fragen entweder auf das Was, oder das Wie, oder das Warum, oder das Sein. Das Sein des Ersten nun, wie

wir es von ihm behaupten, folgt aus den Dingen nach ihm; das Warum sucht nach einem anderen Prinzip, während doch das Prinzip aller Dinge nicht wieder selbst eines Prinzips bedarf; das Wie fragt nach einer Eigenschaft, und das Erste hat doch keine Eigenschaft; das Was endlich zeigt an, daß wir nichts an ihm suchen müssen, indem wir es selbst allein, wenn möglich, im Geiste erfassen, begreifend, daß wir ihm nichts zuerteilen dürfen. Der Grund, warum wir die Fragen über die Natur des Ersten in unser Denken aufgenommen haben, ist der, daß wir zuerst einen Raum und Ort setzen, wie eine Art Chaos, sodann in diesen nunmehr vorhandenen Ort das Urprinzip einführen und darauf die Frage aufwerfen, woher und wie es hierher gekommen sei; wir behandeln es dann wie ein Fremdes und suchen seine Gegenwart und sein Wesen zu ergründen, wie wenn es aus einer Höhe oder Tiefe hier hereingeworfen worden wäre. Um diese Fragen aus dem Weg zu räumen, müssen wir jede Vorstellung eines Ortes bei der Betrachtung Gottes weglassen und ihn an keinem Orte denken, weder als dort verweilend und ruhend noch als dorthin gelangt, sondern allein als seiend, wie er ist; er selbst muß notwendig zu den Begriffen gehören, der Ort aber und alles andere ist ein Späteres, und zwar später selbst als die andern Dinge. Wenn wir einmal diese von der Vorstellung des Ortes herrührende Schwierigkeit in unserem Denken erkannt haben, umgeben wir Gott nicht mehr wie mit einem räumlichen Kreise, umfassen ihn auch nicht mehr als etwas, das Größe besitzt, werden also auch die Größe nicht mehr als Eigenschaft von ihm aussagen, ebensowenig auch die Beschaffenheit, denn an ihm findet sich keine Form, selbst keine geistige; aber auch nicht die Beziehung, denn er besteht an und für sich, ehe noch ein anderes war. Welchen Sinn soll es also haben zu sagen, er ist durch Zufall? Oder was soll das bedeuten, wenn alle andern Aussagen über ihn nur in Verneinungen bestehen? Man kann also von ihm nicht sagen: was er ist, ist er durch Zufall, denn bei ihm trifft der Begriff Zufall nicht zu.

12. Kann man von ihm nun nicht einmal sagen: er ist, was er ist? Aber er ist doch wenigstens der Herr seines eigenen Seins oder dessen, was noch höher ist? Die Seele, durch das Gesagte noch keineswegs überzeugt, befindet sich wieder im Zweifel. Es ist darüber folgendes zu sagen: Durch seinen Körper ist jeder von uns weit entfernt von der Wesenheit, vermöge seiner Seele aber und seines eigentlichen Wesens hat er teil an der Wesenheit, und ist er eine gewisse Wesenheit, das heißt wir sind etwas Zusammengesetztes, aus Wesenheit und Nichtwesenheit bestehend, also nicht ursprünglich Wesenheit und Wesenheit an sich, also auch nicht Herren unserer eigenen Wesenheit. Denn die Wesenheit und wir sind zwei verschiedene Dinge, und die Wesenheit beherrscht uns, wenn sie auch die Verschiedenheit hinzufügt. Aber da wir das, was uns beherrscht, gewissermaßen selbst sind, so können wir in dieser Beziehung Herren unserer selbst genannt werden. Bei dem Prinzip aber, das gänzlich ist, was es ist, und nicht verschieden ist von seiner Wesenheit, ist das, was es ist, auch das Beherrschende, und hängt von nichts mehr ab, weder in seinem Dasein, noch in seiner Wesenheit. Es braucht nicht einmal Herr seiner selbst zu sein, weil es die Wesenheit ist und weil es als Erstes auf die Wesenheit bezogen wird. Was also die Wesenheit frei macht, nämlich das, dessen Natur im Freimachen besteht und darum auch als Freimachendes bezeichnet werden kann, wem könnte das unterworfen sein, wenn man überhaupt das nur aussprechen darf! Es ist dies aber frei durch seine Wesenheit; doch auch diese ist von ihm aus frei, denn auch sie ist später als es selbst, und es selbst besitzt nicht einmal die Wesenheit. Wenn es also in ihm eine Tätigkeit gibt, und wir es in der Tätigkeit bestehen lassen, so gibt es trotzdem in ihm nichts Verschiedenes, und es selbst ist nicht Herr seiner selbst, von dem etwa die Tätigkeit ausginge, weil die Tätigkeit und es selbst ein und dasselbe sind. Lassen wir aber überhaupt keine Tätigkeit in ihm zu, sondern nehmen an, daß die

anderen Dinge durch seine Tätigkeit ihr Dasein erhalten, so werden wir noch weniger von einem Herrschenden oder Beherrschten bei ihm reden können; wir werden ihm also selbst absprechen müssen, das es sein eigener Herr ist, nicht weil etwa ein anderes sein Herr wäre, sondern weil wir gesagt haben, die Wesenheit sei das es selbst Beherrschende, es selbst aber sei etwas noch Höheres. Aber wie kann es ein Prinzip geben, das noch höher ist als das sich selbst Beherrschende? Deswegen, weil Wesenheit und Tätigkeit in dem sich selbst Beherrschenden zwei verschiedene Dinge waren, deshalb gab es aus der Tätigkeit den Begriff des Beherrschenden — das aber fiel zusammen mit der Wesenheit — darum wurde auch das Beherrschende etwas für sich Bestehendes und wurde Herr seiner selbst genannt. Wo es aber keine Zweiheit gibt, sondern nur eine absolute Einheit — denn hier ist ja nur Tätigkeit oder überhaupt nicht einmal Tätigkeit — da kann auch mit Recht nicht von dem sich selbst Beherrschenden gesprochen werden.

13. Wenn auch die Ausdrücke, die wir anwenden, nicht ganz passend sind für den gesuchten Gegenstand, so sind wir doch genötigt, uns ihrer hierfür zu bedienen. Mit Recht ist also gesagt worden, daß man selbst das begrifflich Erste nicht als eine Zweiheit auffassen darf, während man andererseits zum Zwecke des leichteren Verständnisses immerhin in den Ausdrücken etwas von dem strengen Denken abweichen darf. Denn wenn wir Gott Tätigkeiten beilegen und diese Tätigkeiten seinem Willen beilegen, da er nicht willenlos tätig ist, wenn ferner seine Tätigkeiten gleichsam seine Wesenheit sind, so ist sein Wollen und seine Wesenheit ein und dasselbe. So wie er sein wollte, ist er auch. Er will und wirkt also, wie er von Natur ist, oder vielmehr: sein Wollen und Wirken ist seine Wesenheit. Er ist also durchaus Herr seiner selbst, und auch das Sein hängt von ihm selbst ab.

Eine andere Betrachtung: Jedes Wesen, das nach dem Guten strebt, will lieber das Gute sein, als was es selbst ist,

und glaubt, um so mehr am Sein teilzunehmen, jemehr es am Guten teil genommen hat; es wünscht in ihm zu sein und an ihm möglichst innig teil zu nehmen, weil zweifellos die Natur des Guten für es selbst vorzuziehen ist; je größer der Anteil ist, den ein Wesen am Guten hat, desto freier ist seine Wesenheit, desto mehr stimmt sie mit seinem Willen zusammen, sie bildet dann mit ihm ein und dasselbe, sie erhält durch ihn ihr Dasein. Solange ein Wesen das Gute nicht hatte, wollte es ein anderes sein, als es ist; sowie es aber das Gute erlangt hat, will es das sein, was es ist. Diese Gegenwart des Guten in ihm ist weder zufällig, noch besteht seine Wesenheit außerhalb seines Wollens; durch dies Gute wird es bestimmt, durch dies Gute gehört es sich selbst an. Wenn also hierdurch jedes Wesen sich selbst zu etwas macht und bestimmt, so ist doch bereits klar, daß jenes Gute in erster Linie und ursprünglich das Prinzip ist, wodurch auch die anderen Wesen durch sich selbst sein können; seiner sogenannten Wesenheit wohnt der Wille bei, so zu sein, und man kann es nicht begreifen, ohne selbst sein zu wollen, was es ist. Es fällt mit sich selbst zusammen, indem es selbst sein will und ist, was es will; sein Wille und es selbst sind eins, und dadurch ist es nicht weniger eins, weil es selbst nichts anderes ist, etwa ein Zufälliges und sein etwaiges Wollen kein anderes.*)

16. Da wir angenommen haben und es klar scheint, daß dies Erste überall und doch auch wieder nirgends ist, so müssen wir den Sinn dieser Annahme wohl zu verstehen suchen. Wenn Gott nirgends ist, so ist er auch nirgends zufällig, wenn er überall ist, so ist er überall seinem ganzen Wesen nach; er ist selbst dieses „Überall“ und dieses „auf jede Weise“, er ist nicht bloß in dem enthalten, was man überall nennt, sondern er macht selbst dieses Überall aus und verleiht auch den anderen Dingen in diesem Überall zu

*) Das Ende dieses Kapitels, sowie die Kapitel 14 und 15 lassen wir, weil sie nur früheres wiederholen, als unwesentlich weg.

sein; er nimmt den obersten Rang ein, oder vielmehr er ist das Oberste, und alles ist ihm unterworfen. Er ist nicht zufällig in Bezug auf die andern Dinge, sondern sie in Bezug auf ihn, oder vielmehr die andern Dinge haben ihn als ihren Mittelpunkt, wobei er aber nicht auf sie, sondern sie auf ihn schauen; er bewegt sich gleichsam in sein eigenes Innere hinein, aus Liebe zu sich selbst, aus Liebe zu dem reinen Glanze, der sein Wesen ausmacht, indem er das ist, was er lieb gewonnen hat, das heißt: er hat sich selbst zum Dasein verholfen, weil er bleibende Tätigkeit ist und weil das Liebenswerteste an ihm eine Art Geist ist. Dieser Geist ist das Werk einer Tätigkeit, aber nicht das einer anderen, sondern das Werk seiner eigenen Tätigkeit. Er ist also nicht so, wie ihn etwa der Zufall gestaltete, sondern so, wie er wirkt. Wenn er ferner hauptsächlich deshalb ist, weil er sich gleichsam auf sich selbst stützt und sich selbst schaut und das Sein im Schauen auf sich selbst besteht, so schafft er sich gleichsam selbst. Er ist, wie er selbst will, und auch sein Wille ist nicht zufällig, denn der Wille zum Besten kann nicht zufällig sein. Daß aber eine solche Neigung zu sich selbst, die eine Tätigkeit und ein Verharren in ihm selbst ist, sein Wesen ausmachen, das zeigt die Annahme des Gegenteils: Denn bezöge er sich auf das, was außer ihm liegt, so würde er sein eigenes Sein vernichten. Sein eigenes Sein ist also die auf ihn selbst gerichtete Tätigkeit, diese aber fällt mit ihm selbst zusammen. Er hat sich also selbst zu Stand und Wesen gebracht, indem mit ihm zugleich die Tätigkeit hervortrat. Wenn also seine Tätigkeit niemals begonnen hat zu sein, sondern von aller Ewigkeit her war, wenn sie gleichsam ein Wachen [8]) ist, zusammenfallend mit dem Subjekt des Wachens, ein ewig währendes Wachen und ein überseiendes Denken, dann ist er seinem Wesen nach eine wachende Tätigkeit. Dieses Wachen aber liegt hinaus über der Wesenheit, über dem Geiste, über dem vernünftigen Leben; dies aber ist er selbst; er selbst ist also eine Tätigkeit über dem Geiste, über

dem Denken, über dem Leben hinaus; all das stammt von ihm und nicht von einem andern. Er ist also, was er selbst wollte, nicht aus Zufall.

17. Noch eine andere Betrachtungsweise: Von der Welt und allen Dingen in ihr sagen wir eine solche Verfassung aus, als ob sie so wären, wie der Vorsatz des Schöpfers es wollte, und als ob er es mit Vorsatz und Voraussicht überlegt und nach der Vorsehung also gemacht hätte; da nun die Dinge von aller Ewigkeit her sind oder werden, was sie sind, so lägen in den schöpferischen Elementen die Begriffe, welche in einer vollkommneren Ordnung, als die unserer Welt ist, bestünden; daraus folgt, daß die Dinge in jener Welt über der Vorsehung und dem Vorsatze liegen, und alles ewig vernunftgemäß stehen bleibt, was im Seienden ist. Wenn man diesem Zustand den Namen Vorsehung geben will, so muß man das dahin verstehen, daß es vor diesem Weltall einen feststehenden Geist gibt, von dem aus und dem gemäß dieses Weltall ist. Wenn es also vor allen Dingen einen Geist gibt und er das Prinzip aller Dinge ist, so ist auch er nicht durch Zufall, und wenn auch vielfach, so doch mit sich selbst vollkommen im Einklang und eine in sich geschlossene Einheit. Denn eine in sich geschlossene Vielheit und alle von einer absoluten Einheit umfaßten Begriffe sind vom Zufall weit entfernt und ihm so sehr entgegengesetzt wie der unvernünftige Zufall dem Begriffe der Vernunft. Wenn aber das über dem Geist Hinausliegende das Prinzip ist, so ist der Geist diesem Prinzip nahe und befindet sich im Einklang mit ihm, hat an ihm Teil und ist so, wie jenes will. Unteilbar ist es demnach, ein alles umfassender Begriff, eine Zahl, größer und mächtiger denn alles, was aus ihm hervorgeht; nichts ist größer und besser.

18. Und wenn du dies Prinzip suchst, dann suche nichts Äußeres an ihm, sondern alles nach ihm Kommende suche inwendig; doch in das Prinzip selbst wolle nicht eindringen. Denn es ist das Überseiende, es ist Umfang und Maß aller

Dinge[9]). Oder besser noch: es ist die innerste Tiefe aller Dinge, während das, was außer ihm liegt und es wie im Kreise berührt und gänzlich von ihm abhängt, der Begriff und der Geist sind. Das aber ist nur Geist, insoweit und insofern es sich an das Erste knüpft und von ihm abhängt, da es ja von ihm her sein geistiges Wesen hat. Der Geist gleicht einem Kreise, welcher ringsum mit dem Zentrum in Verbindung steht und darum sein ganzes Wesen dem Zentrum verdankt, insofern die Linien im Kreise, die in einem Mittelpunkte zusammenlaufen, ihren Endpunkt im Zentrum haben, auf das sie zuführen und von dem sie gleichsam entsprungen sind; aber dieses Zentrum ist freilich höher als die Strahlen und ihre Endpunkte. Obwohl diese Endpunkte zwar gewissermaßen dieselben sind wie der Mittelpunkt, sind sie doch nur dunkle Spuren desselben, denn er beherrscht sie und beherrscht die Linien selbst, er ist überall in ihnen gegenwärtig, er offenbart sich in ihnen, er ist in ihnen entfaltet, obwohl er unentfaltet ist. In dieser Weise muß man auch den Geist und das Seiende fassen und annehmen, daß es aus jenem Ersten entstanden ist, wie eine Art Ausgießung und Entfaltung; indem es an die geistige Natur des Ersten geknüpft bleibt, bezeugt es dadurch, daß es in sich eine Art Geist besitzt, der doch nicht eigentlich Geist ist, denn er ist das absolut Eine. Wie auch der Mittelpunkt im Kreise, obwohl er nicht identisch ist mit den Radien und dem Kreise selbst, doch der Vater des Kreises und der Radien ist, weil er Spuren von sich hinterläßt und, vermöge einer beharrlichen Kraft, Radien und Kreis, die nicht gänzlich von ihm losgelöst sind, erzeugt. So ist auch das Eine das Urbild der geistigen Kraft, welche als sein Abbild sich um es bewegt, da es im Einen eine Art Geist gibt, welche sich vielfach und nach vielen Seiten hin bewegt und dadurch Geist wird, während das Eine selbst über dem Geist bleibt, und ihn aus seiner Kraft heraus erzeugt. Welch ein Zufall, welch ein Ungefähr sollten sich einer solchen Kraft nähern, die den Geist und das Seiende

hervorbringt? In der Tat, von derselben Beschaffenheit, wie das, was im Geiste wirkt, ist auch das, was in jenem Einen wirkt, ähnlich dem Lichte, das sich weithin ausbreitet und doch aus einer in sich selbst bleibenden Quelle hervorstrahlt; die sich zerstreuende Helle ist das Bild, die Quelle, von der sie ausgeht, ist das Wahre. Aber die sich zerstreuende Helle, das heißt der Geist, ist nicht ein Bild, welches eine von seinem Prinzip verschiedenartige Form besitzt, denn der Geist ist nicht durch Zufall, sondern er ist Begriff und Grund von jedem seiner Teile. Der Grund des Grundes aber ist jenes Eine, es ist also der Grund in höherem Grade, in wahrerem Sinne, welcher alle zukünftig von ihm ausgehenden geistigen Ursachen enthält und nicht das Zufällige, sondern das Selbstgewollte erzeugt. Sein Wollen war weder unvernünftig, noch blind, noch zufällig, sondern notwendig, da es in ihm einen blinden Zufall nicht gibt.*)

19. Wer sich nun auf Grund unserer Betrachtung zu jenem Einen aufschwingt, der möge es selbst ergreifen; er wird es dann selbst schauen, ohne jedoch Ausdrücke zu finden, um seine Größe zu bezeichnen. Wenn er es schaut, so wird er auf jedes Wort verzichten und nur aussagen können, daß es durch sich selbst existiert, derart, daß, wenn es eine Wesenheit besäße, diese Wesenheit von ihm selbst abhinge, von ihm selbst herstammte; auch wird bei seinem Anblick niemand von einem Zufall mehr zu reden wagen, überhaupt kaum imstande sein ein Wort verlauten zu lassen. Denn er würde erschrecken bei dem Wagnis und er wird, wohin er sich auch aufschwingt, nicht sagen können, wo es ist, denn überall erscheint es ihm gleichsam vor den Augen der Seele und, wohin er seinen Blick auch richtet, schaut er es an, es sei denn, daß er Gott fahren läßt und auf einen andern Gegenstand schaut, ohne an ihn noch zu denken. Die Alten[10]) haben in rätselhaften Worten davon geredet, daß jenes Eine über der Wesenheit sei; dieser Ausdruck bedeutet vielleicht, daß das Eine nicht

*) Die Schlußsätze des Kap. bleiben als unwesentlich weg.

allein die Wesenheit erzeugt, sondern daß es selbst weder der Wesenheit noch sich selbst unterworfen ist; sein Wesen ist für es nicht Prinzip, sondern es selbst als Prinzip des Wesens hat die Wesenheit nicht für sich selbst hervorgebracht, sondern hat sie nach der Erzeugung außerhalb seiner selbst sein lassen, da ja des Seins nicht bedarf, wer selbst das Sein geschaffen hat. Also nicht einmal nach dem, was es ist, schafft es das, von dem man sagt: Es ist.

20. Folgt aber daraus nicht, könnte man fragen, daß Gott war, ehe er wurde? Denn wenn er sich selbst schafft, so ist er hinsichtlich des „sich selbst" noch nicht, aber durch das Schaffen ist er schon vor sich selbst, da er das Geschaffene ist. Darauf ist zu erwidern: Er ist nicht als geschaffen, sondern als schaffend zu betrachten, wobei wir sein Schaffen als absolut hinstellen, nicht als eines, das ein anderes zu vollenden bezweckt; er bringt nur sich selbst hervor und ist ganz er selbst, denn hier sind nicht zwei, sondern eines. Auch ist nicht zu befürchten, daß wir die erste Tätigkeit ohne Wesenheit annehmen, vielmehr ist die Tätigkeit Gottes seine Existenz (ὑπόστασις) selbst. Würde man in ihm Existenz und Tätigkeit trennen, so wäre dies allervollkommenste Prinzip mangelhaft und unvollständig. Und zur Existenz Tätigkeit hinzufügen, das hieße seine Einheit zerstören. Da nun die Tätigkeit vollkommener ist als die Wesenheit, das vollkommenste aber das Erste ist, so ist notwendigerweise die Tätigkeit das Erste. So wie Gott also tätig ist, ist er auch schon das, worin er tätig ist, und man kann nicht sagen: Er war, bevor er wurde.

Eine Tätigkeit also, welche der Wesenheit nicht unterworfen ist, ist eine absolut freie Tätigkeit, also ist Gott er selbst aus sich selbst. Denn wenn er durch ein anderes Prinzip in seiner Existenz erhalten würde, so wäre er selbst nicht der erste aus sich selbst; wenn man aber mit Recht sagen kann, er halte sich in sich selbst zusammen, so ist er selbst es auch, der sich aus sich heraus setzt, wenn er das, was er seiner Natur nach in sich faßt, auch von allem Anfang an ins Dasein

gerufen hat. Gäbe es also eine Zeit, von der aus er anfinge zu sein, so könnte man von ihm im eigentlichen Sinne das Schaffen aussagen; nun aber, da er vor aller Zeit war, was er ist, muß dies Schaffen als mit seinem Sein zugleich gesetzt aufgefaßt werden. Denn das Sein ist eins mit dem Schaffen, mit dem ewigen Erzeugen. Wenn man nun davon spricht, daß er über sich selbst herrsche und dabei an zwei Dinge denkt, nämlich an ein befehlendes und ein gehorchendes, so muß man diesen Ausdruck im eigentlichen Sinne verstehen; gibt es aber in ihm nur eins, so gibt es in ihm nur ein Befehlendes, da es hier kein Gehorchendes gibt. Wie kann man aber von einem Herrschenden reden ohne etwas, worauf es sich bezieht? Das Herrschende bezieht sich hier darauf, daß er nichts über sich hat, weil es nichts vor ihm gab. Gab es aber nichts, so ist er der Erste, allerdings nicht nach äußerer Rangordnung, sondern nach seiner gebietenden Stellung und seiner schlechthin selbstherrlichen Macht. Wenn aber schlechthin, so läßt sich dort nichts annehmen, was nicht selbstherrlich wäre. Alles in ihm ist also selbstherrlich. Was ist an ihm, das er nicht selbst wäre, was, das er nicht wirkend schafft, was, das nicht sein Werk wäre? Denn wäre etwas in ihm nicht sein Werk, so wäre er weder schlechthin selbstherrlich noch allmächtig, da er ja gerade jenes nicht beherrschte. Jenes wenigstens würde er nicht beherrschen, dessen er nicht mächtig wäre, um es zu schaffen.

21. Hätte er sich nun auch zu etwas anderem machen können, als er sich tatsächlich machte? Damit würden wir ihm auch das Schaffen des Guten absprechen, da er das Böse doch wohl nicht schafft. Gottes Können ist nicht so zu verstehen, als hätte er auch das Gegenteil schaffen können; es ist vielmehr eine unerschütterliche und unwandelbare Macht, welche dann am meisten Macht ist, wenn sie sich von sich selbst nicht entfernt. Das Vermögen, Entgegengesetztes schaffen zu können, zeugt von einem Unvermögen, das sich nicht im Besten behaupten kann. Ferner muß das Schaffen seiner selbst, von

dem wir reden, einmal und endgiltig sein, denn es ist vollkommen; und wer könnte es ändern, da es durch den Willen Gottes geschieht und selbst Wille ist? Geschieht es aber etwa durch den Willen eines noch nicht Seienden? Was versteht man hier unter Willen, wenn man nicht zugibt, daß er allein dadurch will, daß er ist? Woher soll ihm der Wille kommen in der Absonderung von einer Wesenheit, die ohne Wirksamkeit ist? Vielmehr war das Wollen in der Wesenheit, ist also nichts anderes als die Wesenheit. Oder war hier vielleicht etwas, das nicht Wille war? Es war also alles Wille, und nichts ist in ihm, das nicht will. Es gab also auch nichts vor dem Willen; also ist zuerst er selbst der Wille. Somit ist er auch, wie er wollte und was er wollte, und das Ergebnis des Willens ist das, was ein solches Wollen erzeugte; es erzeugte aber nichts mehr in ihm, denn dies war bereits. Wenn man sagt, Gott schließt sich in sich selbst zusammen, so bedeutet das, richtig verstanden, daß alles andere, was es gibt, von ihm aus gehalten und getragen wird; denn es existiert dadurch, daß es an ihm teilnimmt, und auf ihn wird alles zurückgeführt; er selbst aber bedarf weder des Zusammenhaltens noch des Teilnehmens, denn er ist sich selbst alles, oder vielmehr er bedarf auch nicht einmal irgend etwas für sich selbst, sondern wenn du ihn nennst oder denken willst, so laß alles andere beiseite. Hast du das getan und ihn allein übrig gelassen, so frage nicht darnach, was du hinzusetzen könntest, prüfe vielmehr, ob du in deinen Gedanken nicht vielleicht doch noch unterlassen hast, etwas wegzunehmen. Auf diese Weise kannst du dich zu einem Prinzip erheben, über welches sich weder etwas sagen noch annehmen läßt; aber über allem erhaben ist allein dieses in Wahrheit Freie, weil es nicht einmal sich selbst unterworfen, sondern allein es selbst und in Wahrheit selbst ist, während jedes andere Ding es selbst und noch etwas anderes ist.

ÜBER DAS GUTE ODER DAS EINE[1])

VI. Enneade, Buch 9



lle Wesen, sowohl die ursprünglich seienden als auch die andern, welche irgendwie zu den Wesen gezählt werden, sind durch das Eine. Was wären sie auch ohne dies? Des Einen beraubt, wären sie nicht, was sie sind: weder ein Heer, noch einen Chor, noch eine Herde gibt es ohne Einheit; aber auch ein Haus oder ein Schiff kann nicht sein, wenn es nicht die Einheit besitzt; ohne sie ist das Haus nicht mehr Haus, das Schiff nicht mehr Schiff. Aber auch die zusammengesetzten Größen verlieren ihr Sein in dem Maße, als sie die Einheit verlieren. Ebenso auch die Körper der Pflanzen und Tiere, deren jeder eine Einheit bildet; verlieren sie ihre Einheit, zerbrochen in mehrere Teile, so verlieren sie auch ihr Wesen und sind nicht mehr, was sie waren, sondern sind neue Wesen geworden, welche auch ihrerseits nur vermöge einer Einheit existieren. Auch die Gesundheit in unserem Körper besteht darin, daß er zur Einheit geordnet ist, die Schönheit beruht auf der Zusammenfassung verschiedener Teile zur Einheit, und die Tugend ist Einheit der Seele durch innere Harmonie. Da nun die Seele alles schaffend, bildend, gestaltend und ordnend zur Einheit führt, muß man wohl auf sie zurückgehen und sagen, daß sie den Reigen des Einen führt und selbst das Eine ist? Nein, wie sie, die den Körpern etwas anderes beifügt, z. B. Gestalt und Form, die von ihr selbst verschieden sind, nicht selbst ist, was sie gibt, so gibt sie auch die Einheit, ohne doch das Eine zu sein; sie blickt auf das Eine und macht ein jedes zur Einheit, wie sie auch, auf einen Menschen blickend, einen Menschen schafft, indem sie mitsamt der in ihr liegenden Idee des Menschen das in ihm liegende Eine ergreift. Denn von den Dingen, die eins genannt werden, besitzt ein jedes eine seinem Wesen ent-

sprechende Einheit, so daß also das weniger Seiende das Eine weniger, das mehr Seiende das Eine mehr besitzt. So hat auch die Seele, als etwas von dem Einen Verschiedenes, das Eine je nach den verschiedenen Graden ihres Seins, jedoch ist sie nicht selbst das Eine; denn sie ist zunächst Seele und gewissermaßen nur aus Zufall das Eine; die Seele und das Eine sind also zwei verschiedene Dinge, wie auch der Körper und das Eine. Die nicht zusammenhängenden Größen, z. B. ein Chor, sind vom Einen weiter entfernt. Die zusammenhängenden Größen stehen ihm näher; die Seele steht in noch engerer Gemeinschaft mit ihm. Wollte man aber daraus, daß die Seele überhaupt nicht existieren könnte, ohne eins zu sein, schließen, die Seele und das Eine seien identisch, so ist dagegen folgendes zu erwidern: Zunächst existiert auch alles andere nur in Gemeinschaft mit dem Einen, und doch ist das Eine von ihm verschieden, denn der Körper und das Eine sind nicht identisch, sondern der Körper hat teil an dem Einen; dann ist aber auch die eine Seele vielfältig, wenn sie auch nicht aus Teilen besteht, denn es liegen in ihr eine Menge von Kräften, wie Zorn, Begehren, Vorstellen usw., welche durch das Eine wie durch ein festes Band zusammengehalten werden; die Seele verleiht nun zwar die Einheit selbst einem andern, nämlich dem Körper, weil sie selbst die Einheit besitzt; aber sie empfängt ihrerseits diese Einheit wieder von einem andern Prinzip.

2. Ist nun etwa bei dem nach Teilen gegliederten Einen die Wesenheit nicht identisch, bei dem Ganzen aber und der Wesenheit selbst die Wesenheit und das Eine identisch? Dann würde, wer das Seiende gefunden hat, auch das Eine gefunden haben, und die Wesenheit wäre eben das Eine selber. Wäre z. B. die Wesenheit Geist, so würde auch das Eine Geist sein, nämlich als ein ursprünglich Seiendes und ursprüngliches Eine, der auf diese Weise auch den andern Dingen Anteil am Sein und in gleichem Maße auch am Einen gewährte. Denn was könnte außer dem Sein selbst auch

das Eine sein? Das Sein wäre identisch mit dem Einen; in derselben Weise wie jedes Ding eine Zahl hat und wie man bei zwei verschiedenen Dingen von 2 redet, würde das Eine als eine Zahl dem Ding allein zukommen. Wenn nun die Zahl zu den Dingen gehört, so gehört offenbar auch das Eine zu ihnen, es fragt sich nur, was es ist. Wäre es nur eine Tätigkeit der Seele, die sich durch Zählen unter den Dingen zurecht findet, so wäre das Eine nichts an den Dingen selbst. Aber die Untersuchung ergab, daß, wenn jedes Einzelding das Eine verlöre, es auch seine Existenz verlieren würde. Es gilt also zuzusehen, ob das Eine und das Seiende identisch sind, sei es im einzelnen Fall, sei es überhaupt. Aber wenn das Seiende die Vielheit jedes Einzeldinges ist und das Eine unmöglich eine Vielheit sein kann, so ist beides von einander verschieden. Der Mensch wenigstens ist zugleich ein lebendiges und ein vernünftiges Wesen und hat viele Teile, und diese vielen Teile sind vereint durch das Band des Einen; also ist der Mensch, welcher teilbar ist, und das Eine, welches unteilbar ist, nicht dasselbe. Ebenso ist auch das ganze Universum, welches alle Dinge in sich faßt, noch viel mehr ein Vieles und von dem Einen verschieden, wenn es auch durch Teilnahme das Eine besitzt. Das Seiende besitzt auch Leben und Geist, denn es ist ja nicht tot, es ist also vieles. Und wenn das Eine der Geist sein soll, so müßte es auch in dieser Beziehung Vielheit sein, und das in noch höherem Grade, wenn der Geist die Ideen umfaßt; denn die Idee ist auch nicht mit dem Einen identisch, sondern vielmehr eine Zahl, sowohl jede einzelne, als auch die Ideen in ihrer Gesamtheit, sie ist also eine Einheit, wie die Welt eine ist. Überhaupt ist das Eine das Erste, aber der Geist, die Ideen und das Seiende sind nicht das Erste. Denn jede Form ist ein Vielfaches und Zusammengesetztes, also Späteres; denn die Teile sind früher als das Zusammengesetzte, dem sie angehören. Daß aber der Geist nicht das Erste sein kann, geht auch aus folgendem hervor: Existieren heißt für den Geist

denken, und gerade der letzte und nicht auf das Äußere blickende Geist muß das über ihm Seiende denken; denn, indem er sich zu sich selbst wendet, wendet er sich zu seinem Prinzip, und wenn er selbst das denkende Subjekt und das gedachte Objekt ist, so schließt er eine Zweiheit ein und ist nicht einfach, noch das Eine; wenn er aber auf etwas anderes blickt, als er selbst ist, so blickt er schlechterdings auf das Bessere und über ihm Befindliche. Wenn er aber gleichzeitig auf sich selbst blickt und auf das, was besser ist als er, so ist er auch in dieser Beziehung ein Zweites. Man muß also annehmen, daß der Geist so, wie er ist, dem Guten und dem Ersten nahe ist und auf dasselbe blickt, daß er aber gleichzeitig auch bei sich selbst ist und sich selber denkt als einen solchen, der selbst alles ist. Eine solche Vielheit einschließend, kann er also niemals das Eine sein. Somit kann auch das Eine nicht dasselbe wie das All sein, denn dann wäre es nicht mehr das Eine: es kann aber auch nicht Geist sein, denn auch der Geist ist Alles; noch kann es das Seiende sein, denn auch das Seiende ist Alles.

3. Was ist denn also das Eine, und was ist seine Natur? Kein Wunder, daß dies nicht leicht zu sagen ist, da es weder das Seiende noch auch die Form ist; und doch beruht für uns die Erkenntnis auf Formen; und je weiter die Seele zum Formlosen vorschreitet, um so weniger vermag sie es zu begreifen, weil sie nicht bestimmt und gleichsam gestaltet wird von dem mannigfach Gestaltenden; sie gerät ins Schwanken und fürchtet, vor einem Nichts zu stehen. Deshalb arbeitet sie sich gegenüber solchen Dingen ab und ist froh, wenn sie wieder von ihnen herabsteigen kann, und stufenweise sinkt sie herunter, bis sie bei einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande anlangt und dort wie auf festem Lande ausruht; so wird ja auch das Auge müde bei der Betrachtung kleiner Gegenstände und ruht gerne auf großen. Wenn aber die Seele durch sich selbst schauen will, so glaubt sie, indem sie nur

schaut in der Vereinigung und dem Einssein, doch noch nicht durch das Einssein mit ihm das Gesuchte zu haben, weil sie von dem gedachten Objekt nicht verschieden ist. Trotzdem muß, wer über das Eine philosophieren will, auf diese Weise verfahren. Da es das Eine ist, das wir suchen, und das Prinzip aller Dinge, das Gute und das Erste, so muß, wer das Prinzip und das Eine schauen will, sich nicht von der Umgebung des Ersten entfernen, er darf nicht in das Allerletzte herabsinken, sondern er muß sich selbst von den sinnlichen Dingen, welche den letzten Rang unter den Wesen einnehmen, zum Ersten zurückführen und von aller Schlechtigkeit frei sein, da er ja zum Guten strebt; er muß aber auch aufgestiegen sein zum Prinzip, das er in sich selbst besitzt und muß eins geworden sein aus dem Vielfachen. Er muß also Geist werden und seine eigene Seele dem Geiste anvertrauen und fest in ihm begründen, damit sie, was jener schaut, wachend aufnehme, und hiermit muß er das Eine schauen, ohne sich irgendwie der sinnlichen Wahrnehmung zu bedienen oder etwas von ihr in ihn aufzunehmen; mit dem reinen Geiste wird er das Kleinste schauen und mit der ersten Kraft des Geistes. Wer aber bei solchem Schauen sich dieses Prinzip als eine Größe, Gestalt oder Masse vorstellt, hat nicht den Geist zum Führer des Schauens, denn der Geist kann seiner Natur nach derartiges nicht schauen, sondern die sinnliche Wahrnehmung und die ihr folgende Meinung. Der Geist ist allein im stande, uns Kenntnis zu geben von den Dingen, welche in seinem Bereich liegen. Er vermag zu schauen entweder die vor ihm liegenden oder die ihm zugehörigen oder die von ihm ausgehenden Dinge. Die ihm zugehörigen Dinge sind schon rein, noch reiner und einfacher aber die vor ihm liegenden Dinge, oder vielmehr das vor ihm Liegende. Das ist aber nicht mehr der Geist, sondern etwas über dem Geist, denn der Geist ist noch etwas Seiendes, jenes aber ist kein Etwas mehr, sondern höher als alle Dinge, es ist auch nicht das Seiende, denn das Seiende hat

gleichsam noch eine Gestalt, jenes aber ist ohne Gestalt, selbst ohne geistige Gestalt. Da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allem; es ist also weder ein Etwas, noch hat es Eigenschaften oder Größe, noch ist es Geist noch Seele, es ist weder bewegt noch ruhend, es ist nicht im Raum, nicht in der Zeit; sondern es ist das an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose, vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn all das gehört zum Seienden und ruft eine Vielheit hervor. Aber warum ist es weder bewegt noch ruhend? Weil eins von beiden oder beides notwendig zum Seienden gehört und das Ruhende durch die Stabilität ruhend ist und doch nicht dasselbe ist wie sie; folglich besitzt das Ruhende diese als zufällige Eigenschaft und ist nicht mehr einfach. Auch wenn wir das Erste die Ursache nennen, sagen wir nicht etwas von ihm aus, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm empfangen, während jenes in sich selbst bleibt. Man darf es, genau gesprochen, auch nicht dies oder das nennen, sondern wir, die es gleichsam von außen umkreisen, können nur versuchen, seine Eindrücke auf uns zu beschreiben, indem wir ihm bald näher stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpften Schwierigkeiten.

4. Die Schwierigkeit wird deshalb ganz besonders groß, weil das Eine weder auf dem Weg der Wissenschaft noch des Denkens, wie das andere Geistige, erfaßt werden kann, sondern durch die Gegenwart eines Größeren als die Wissenschaft. Wenn die Seele wissenschaftliche Erkenntnis von einem Gegenstand erlangt hat, fühlt sie den Abstand vom Einen und ist nicht mehr gänzlich eins, denn die Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber schließt die Vielheit in sich ein; die Seele verfehlt also das Eine und sinkt herab in die Zahl und die Vielheit. Sie muß also über die Wissenschaft hinauseilen und sich niemals von dem entfernen, was in Wahrheit eins ist, sie muß abstehen auch von der

Wissenschaft und deren Gegenständen, sie muß abstehen aber auch von aller Schönheit. Denn alles Schöne ist später als das Eine und stammt von ihm ab, wie das Tageslicht von der Sonne. Darum sagt auch Platon, das Eine sei unsagbar und unbeschreiblich. Wir sprechen und schreiben von ihm nur, um den Geist zu ihm hinzusenden und ihn von den Begriffen aus zum Schauen anzuregen, wie man dem den Weg zeigt, der etwas zu schauen wünscht. Das Lehren geht gut bis zum Wegzeigen und zum Wegergreifen, das Schauen aber ist das eigene Werk dessen, der den Entschluß gefaßt hat zu schauen. Wenn aber die Seele nicht zum Schauen gelangt ist, wenn sie kein Verständnis jenes strahlenden Glanzes dort gewonnen hat, wenn sie kalt bleibt und kein Entzücken empfindet, ähnlich dem des Liebenden, der den Gegenstand seiner Liebe schaut und in ihm zur Ruhe kommt, ein Entzücken, das der empfindet, der das wahre Licht gesehen hat und dessen Seele ganz in Klarheit getaucht wurde durch die Annäherung dieses Lichtes, — so kommt das daher, daß die Seele versucht hat, sich zum Einen zu erheben, ohne sich ganz von dem befreien zu können, was dem Schauen hinderlich war, so hat sie sich nicht allein emporgeschwungen, sondern war noch behaftet mit dem trennenden Element, war noch nicht zur Einheit gelangt. Denn jenes Eine ist in Wahrheit nicht ferne von einem jeden und doch ferne von allem, es ist gegenwärtig und doch nicht gegenwärtig außer für die, die es aufzunehmen vermögen, die im stande sind, sich mit ihm in Harmonie zu setzen und es durch eine Kraft zu berühren, welche der ähnlich ist, die vom Einen selbst ausgeht, wenn die Seele sich in dem Zustand befindet, in dem sie war, als sie vom Einen ausging; dann kann sie es schauen, wie es seiner Natur nach zu schauen ist. Ich wiederhole also: Wenn die Seele sich noch nicht bis zu ihm erhoben hat, so kommt das daher, daß sie noch von ihm getrennt ist, sei es durch die oben erwähnten Hindernisse, sei es aus Mangel an einem leitenden und sichere Kunde vom Einen

gewährenden Begriff; in jedem Fall ist die Seele selbst schuld daran; sie versuche nur einmal, sich von allem abzusondern und allein zu sein; fehlt es aber der begrifflichen Erörterung noch an Beweiskraft, so erwäge man auch folgendes:

5. Wer glaubt, das Seiende sei durch Zufall und blindes Ungefähr geordnet und werde durch Ursachen materieller Natur zusammengehalten, der ist weit entfernt von Gott und dem Begriff des Einen; zu dem reden wir nicht, sondern nur zu denen, die außer der Körperwelt eine andere Natur annehmen und sich wenigstens bis zur Seele erheben. Diese müssen die Natur der Seele genau durchdenken, unter anderm auch in der Beziehung, daß sie vom Geiste stammt und durch Teilnahme an der von ihr ausgehenden Vernunft ihre Vortrefflichkeit erhält; darauf muß man erkennen, daß es einen Geist gibt, der höher ist als der denkende Geist und das Denkvermögen und daß die Gedanken bereits einen gewissen Zwischenraum und eine Bewegung voraussetzen, daß ferner die Wissenschaften Begriffe derselben Art sind, der Seele eigen, aber klar geworden, weil zur Seele der Geist hinzugekommen ist, welcher die Quelle der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Durch den Geist schaut die Seele den göttlichen Geist, welcher in gewisser Beziehung wahrnehmbar für sie ist in dem Sinne, daß er sich von ihr erfassen läßt, den Geist, der über der Seele thront und ihr Vater ist, die geistige Welt; er faßt als ruhige und unveränderliche Bewegung alles in sich und ist alles, eine ununterscheidbare und doch wieder geschiedene Vielheit: Denn die Ideen, die er enthält, sind nicht geschieden wie die Begriffe, aber sein mannigfaltiger Inhalt fließt auch nicht zusammen; jede einzelne Idee erscheint von den andern gesondert wie auch bei der Wissenschaft jedes Einzelne gesondert ist, obwohl sie ein ungeteiltes Ganze bildet. Diese in sich geschlossene Vielheit bildet die geistige Welt, sie ist dem Ersten nahe, und ihr Vorhandensein ist so unwiderleglich zu beweisen wie die Notwendigkeit des Vorhandenseins der Seele selbst; sie ist höher als die Seele, ist

aber trotzdem nicht das Erste, weil sie nicht eins und einfach ist, während das Eine, das Prinzip aller Dinge, durchaus einfach ist.

Was ist nun also das Prinzip, welches höher ist als das Höchste im Bereich des Seienden, als der Geist und die geistige Welt? Es muß in der Tat ein Prinzip geben höher als der Geist; denn der Geist strebt zwar darnach, das Eine zu sein, ist es aber noch nicht, sondern hat nur die Form des Einen; denn, für sich selbst betrachtet, ist er nicht geteilt, sondern wahrhaft in sich selbst beisammen, indem er sich, als unmittelbar an dem Einen befindlich, nicht in seine Glieder auseinander legt, doch aber in gewisser Weise sich von dem Einen zu entfernen wagt. Was aber über den Geist erhaben ist, das ist das Eine selbst, ein unbegreifliches Wunder, von dem man nicht einmal das Sein aussagen kann, um ihm nicht ein Attribut von einer andern Sache beizulegen; ihm kommt in Wahrheit kein Name zu. Wenn man es aber dennoch benennen muß, so mag es gemeinhin passend das Eine genannt werden; es ist darum nicht zuerst etwas anderes und darauf das Eine. Deshalb ist es auch so schwierig zu erkennen; vorzüglich wird es erkannt durch das, was von ihm abstammt, durch die Wesenheit; denn der Geist führt auf die Wesenheit. Die Natur des Einen ist derartig, daß sie die Quelle des Besten ist und die Kraft, welche das Seiende erzeugt, welche ganz in sich selbst bleibt, ohne irgend eine Verringerung zu erleiden, ohne überzugehen in die Wesen, die sie hervorbringt. Wenn wir dieses Prinzip das Eine nennen, so geschieht es nur, um es uns gegenseitig zu bezeichnen, indem wir uns auf eine unteilbare Vorstellung erheben und unsere Seele zur Einheit führen. Wir nennen es aber Eins und unteilbar nicht in demselben Sinne wie einen Punkt oder eine Monade; denn das in dieser Weise Eine ist das Prinzip einer Größe und würde nicht zu stande kommen, wenn nicht vorher die Wesenheit und das Prinzip der Wesenheit wären. Nicht hierauf also dürfen wir das Nachdenken richten, wenn auch der Punkt

und die Monade Ähnlichkeit mit dem Einen haben, weil sie einfach sind und jede Vielheit und Teilung ausschließen.

6. In welchem Sinne nennen wir es nun das Eine und wie können wir es erfassen? Es ist in höherem Grade eine Einheit als der Punkt und die Monade: Denn bei diesen gelangt die Seele nach der Wegnahme der Größe und zahlartigen Vielheit bei dem Kleinsten an und ruht aus bei einem Unteilbaren, welches aber doch in einem Teilbaren war, in einem andern, als es selbst ist; das Eine ist aber weder in einem Andern noch in einem Teilbaren, noch ist es in dem Sinne ungeteilt wie das Kleinste; denn es ist im Gegenteil das größte von allen Dingen, aber nicht seiner Größe nach, sondern seiner Kraft nach, so daß auch das Größelose der Kraft nach besteht; ist doch auch das nach ihm Seiende den Kräften nach unteilbar und ungeteilt, nicht den Massen nach. Man muß es auch als unendlich fassen, nicht als ob es eine unermeßliche Masse oder Größe wäre, sondern weil seine Kraft unbegreiflich ist. Auch wenn du es denkst als Geist oder Gott, ist es noch mehr, und wiederum wenn du es als vollkommene Einheit dir vorstellst, liegt es noch darüber hinaus; es ist mehr, als du Gott selbst in Beziehung auf die größte Einheit deines Denkens dir hättest vorstellen können; denn es ist an und für sich, und es gibt an ihm nichts Zufälliges. Man kann es sich auch vorstellen unter dem Begriffe der Selbstgenügsamkeit. Denn es muß vor allem andern zureichend, selbstgenügsam und unbedürftig sein; alles Vielfache aber und nicht Eine ist bedürftig, denn es ist aus vielem geworden und bedarf des Einsseins, das Eine aber bedarf seiner selbst nicht, denn es ist es ja schon. Das Vielfache bedarf in der Tat so vieler Dinge, als in ihm enthalten sind: Denn jedes der Dinge in ihm, das nur durch seine Verbindung mit den andern existiert und nicht an sich, erweist sich als der andern Dinge bedürftig, bedürftig sowohl im einzelnen als auch hinsichtlich des Ganzen. Wenn es also etwas geben muß, das durchaus sich selbst genügt, so muß dies das Eine

sein, welches weder in Hinsicht auf sich selbst noch auf ein anderes bedürftig ist. Es bedarf nichts, um zu sein, oder gut zu sein oder festen Fuß zu fassen. Denn da es die Ursache der andern Wesen ist, so hat es seine Existenz nicht von einem andern, und was bedeutet für es das Gutsein außer ihm selbst? Daher ist das Gute in ihm keine zufällige Eigenschaft, denn es ist es selbst. Es nimmt keinen Raum ein, denn es bedarf keiner Stütze, als könnte es sich selbst nicht tragen, denn was der Stütze bedarf, ist unbeseelt und eine Masse, bereit, zu fallen, wenn sie keinen Halt hat. Das Eine aber ist die Ursache davon, daß auch die andern Wesen einen festen Halt haben, das Eine hat ihnen ihre Existenz gegeben und damit zugleich ihren Raum. Was aber erst einen Raum sucht, ist auch bedürftig; das Prinzip bedarf des nach ihm Folgenden nicht; es bedarf schlechterdings nichts von allem; denn was bedürftig ist, ist es nur darum, weil es nach dem Prinzip strebt. Wenn aber das Eine bedürftig wäre, so könnte es offenbar nur darnach streben, nicht mehr eins zu sein, das heißt: sich selbst aufzuheben. Alles nun, was des Guten bedürftig heißt, ist auch des Erhaltenden bedürftig; also kann das Eine nicht das Gute wollen, es ist das Übergute, und es ist nicht für sich selbst, wohl aber für die andern Dinge gut, für die, welche an ihm teilnehmen können. Es ist auch nicht das Denken, denn es gibt in ihm keinen Unterschied, noch ist es Bewegung, denn es ist vor der Bewegung und vor dem Denken; was sollte es auch denken, etwa sich selbst? Dann wäre es allerdings vor dem Denken unwissend und des Denkens bedürftig, damit sich selbst erkenne, das sich selbst genug ist. Nicht jedoch, weil es sich selbst nicht kennt noch denkt, ist bei ihm Unkenntnis; denn die Unkenntnis entsteht, wenn ein anderes vorhanden ist und das eine das andere nicht kennt; was aber allein ist, kennt weder etwas noch hat es etwas, das es nicht kennt, und da es eins ist mit sich selbst, so bedarf es nicht des Denkens seiner selbst. Man darf nicht einmal das Mit-sich-selbst-sein von ihm aussagen, um das Eine in

seiner ganzen Reinheit zu bewahren, ja selbst das Denken, das Verstehen, das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von etwas anderem muß man von ihm hinweg nehmen; es ist nicht sowohl als Denkendes sondern vielmehr als Gedanke aufzufassen. Ohne selbst zu denken, ist es Ursache, daß andere Wesen denken; die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachten. Man darf es daher auch nicht das Gute nennen im gewöhnlichen Sinne, sondern das Gute in anderer Weise, welches über alles andere Gute erhaben ist.

7. Wenn aber dein Geist, weil Gott nichts von all diesen Dingen ist, schwankend geworden ist, so versetze dich zunächst selbst in diese Dinge und erhebe dich dann von ihnen zu Gott; schaue aber so, daß du dein Denken nicht nach außen richtest: Denn Gott ist nicht irgendwo, indem er sich etwa von einem andern Ort getrennt hätte, sondern er ist allgegenwärtig für jeden, der sich mit ihm in Berührung zu setzen vermag, er ist abwesend für jeden, der es nicht vermag. Wie man auch bei den andern Dingen unmöglich etwas denken kann, wenn man an etwas anderes denkt und sich mit etwas anderem befaßt, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen darf, damit es eben das Gedachte selbst sei, so muß man auch hier verfahren, da man, wenn man ein anderes Bild in der Seele hat, unter der Wirkung jenes Bildes nicht an Gott denken kann und die Seele, durch jenes Andere ergriffen und gebunden, vom Gegenteil keinen Eindruck zu gewinnen vermag. Wie es von der Materie heißt, sie müsse durchaus eigenschaftslos sein, wenn sie Formen aller Dinge in sich aufnehmen soll, so, ja in viel höherem Grade, muß auch die Seele formlos sein, wenn in ihr kein Hindernis liegen soll für ihre Erfüllung und Erleuchtung durch die erste Natur. Wenn dem so ist, dann muß man von allen äußeren Dingen absehen und nur auf das schauen, was das schlechthin Innere ist; man darf sich durch nichts Äußeres ablenken lassen, man darf nichts hiervon wissen, und zwar zunächst dem Zustand nach, in dem man sich befindet, darauf auch den Ideen nach;

man darf nicht einmal von sich selbst wissen, um zum Schauen jenes Einen, mit dem man eins geworden ist, zu gelangen; man wird dann in eine Art Verkehr mit dem Einen treten und darauf auch den andern Menschen etwas von diesem göttlichem Wesen enthüllen können. Solche Gemeinschaft pflog vielleicht auch Minos und wurde deshalb von der Sage als Gesellschafter des Zeus bezeichnet[2]); in Erinnerung daran gab er die Gesetze als die Abbilder des Göttlichen, noch ganz unter seiner Einwirkung und darum wohl befähigt zum Gesetzgeber. Vielleicht hält man in diesem Zustand auch die bürgerlichen Tugenden für seiner unwürdig, wenigstens wenn man lange geschaut hat und beim Schauen bleiben will. Gott ist also, wie Platon sagt, nicht ferne von einem jeden, er ist vielmehr allen nahe, ohne daß sie es wissen; sie selbst aber entfliehen ihm, oder vielmehr sie entfliehen sich selbst; sie können darum den nicht ergreifen, dem sie entflohen sind, und können auch, da sie sich selbst vernichtet haben, keinen andern finden, wie ein Kind, das im Wahnsinn außer sich geraten ist, seinen Vater nicht kennt. Wer sich aber selbst kennen gelernt hat, wird auch wissen, woher er stammt.

8. Wenn nun eine Seele sich jederzeit kennt, weiß sie, daß ihre natürliche Bewegung keine gerade Linie ist, sie müßte denn eine Ablenkung erfahren haben, sondern daß sie eine Kreisbewegung zurücklegt um ein inneres Prinzip, um einen Mittelpunkt. Aber der Mittelpunkt ist das, von dem der Kreis ausgeht. Die Seele wird sich also um ihren Mittelpunkt bewegen, das heißt um das Prinzip, von dem sie ausgeht, sie wird sich daran halten, sie wird sich zu ihm hinbewegen, wie es alle Seelen tun sollten. Aber nur die Seelen der Götter bewegen sich immer zu ihm hin, und darum sind es Götter; denn was mit jenem Mittelpunkt verknüpft ist, ist in Wahrheit ein Gott; was ihm aber ferne steht, das ist der Mensch, der einheitslose und tierische.

Ist nun das, was gleichsam Mittelpunkt der Seele ist, das Gesuchte? Oder muß man nicht etwas anderes dafür ansehen,

ein Prinzip, in dem gleichsam alle Mittelpunkte zusammenfallen? Beachten wir zuerst, daß man die Ausdrücke Mittelpunkt und Kreis nur vergleichsweise anwenden kann: Denn die Seele ist keine geometrische Figur, sie gleicht einem Kreise nur deshalb, weil in ihr und um sie herum sich die ursprüngliche Natur befindet; und sie hat einen Mittelpunkt, weil sie von einem solchen ersten Prinzip herstammt und als ganze vom Körperlichen getrennt ist. Hier in dieser Welt aber, da ein Teil unseres Wesens in einen Körper gebannt ist, gleichen wir einem Menschen, der mit den Füßen im Wasser steht, aber mit dem übrigen Körper darüber hervorragt; wenn wir uns nun mit dem ganzen, nicht eingetauchten Teile des Körpers darüber erheben, verbinden wir uns damit durch den Mittelpunkt von uns selbst mit dem gemeinsamen Mittelpunkt aller Dinge und ruhen dann. Wären nun die Kreise körperlicher, nicht seelischer Art, so würde der gemeinsame Mittelpunkt einen bestimmten Ort einnehmen, an welchem sie mit ihm zusammenfielen, um welchen sie sich herumlegten; da aber die Seelen geistig sind und jener Mittelpunkt sogar über dem Geist liegt, so ist anzunehmen, daß die Vereinigung der Seele mit dem Einen sich durch andere Kräfte vollzieht als diejenigen sind, durch welche das Denkende sich seiner Natur nach mit dem gedachten Gegenstande verknüpft. Diese Vereinigung ist auch viel inniger als diejenige, durch welche das Denkende dem Gedachten gleicht oder mit ihm übereinstimmt; sie findet statt infolge der inneren Verwandtschaft, welche die Seele und das Eine verbindet, ohne daß irgend etwas sie trennt. Körper können sich niemals mit andern Körpern vereinigen, weil sie sich nicht durchdringen lassen; aber sie hindern nicht Unkörperliches, sich miteinander zu einigen, denn was sie voneinander trennt, ist kein Raum, sondern ihr Anderssein, ihr Unterschied; ist nun kein Unterschied unter ihnen vorhanden, so ist eines dem andern gegenwärtig. In dem Einen gibt es aber keinen Unterschied, es ist also immer gegenwärtig, wir

aber nur dann, wenn wir die Entfremdung von ihm aufgeben. Das eine strebt nicht nach uns, sodaß es um uns wäre, aber wir streben nach ihm, folglich sind wir nun jenes; und doch richten wir nicht immer unsern Blick auf das Eine: wir gleichen einem Chor von Sängern, welche sich zwar immer um den Chorführer scharen, aber doch ab und zu nach außen blicken und falsch singen; wenden wir uns aber nach dem Chorführer hin, so singen wir schön und sind in Wahrheit mit ihm verbunden: so befinden wir uns auch immer um das Eine herum, selbst wenn wir uns von ihm entfernen und es nicht mehr kennen. Wir haben aber nicht immer unsere Blicke darauf gerichtet; wenn wir es aber anschauen, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe, wir befinden uns nicht mehr in Uneinigkeit mit ihm und bilden in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um es.

9. In diesem Reigen schaut die Seele die Quelle des Lebens, die Quelle des Geistes, das Prinzip des Seienden, die Ursachen des Guten, die Wurzel der Seele. All das wird nicht aus dem Ersten gegossen, um es dadurch zu verringern; es ist keine körperliche Masse, sonst wären ja seine Erzeugnisse vergänglich; nun aber sind sie ewig, weil ihr Prinzip bleibt, wie es ist, weil es sich nicht in dieselben verteilt, sondern ganz bleibt[3]). Daher bleiben auch jene Erzeugnisse, wie das Licht, solange die Sonne bleibt. Wir aber sind nicht abgeschnitten oder abgetrennt von dem Einen, wir sind nicht außer ihm, wenn auch die körperliche Natur, sich uns nähernd, uns zu sich hingezogen hat, sondern in ihm atmen und bestehen wir[4]), denn das Eine gibt nicht und entfernt sich dann wieder, sondern es hebt und trägt uns immer, solange es ist, was es ist. Wir jedoch besitzen das Sein in höherem Maße, wenn wir uns zu jenem neigen, und unser Glück liegt in ihm, während das Fernsein von ihm ein Schlechterwerden bedeutet. In ihm ruht unsere Seele aus, wenn sie vom Übel hinweg zu dem von den Übeln reinen Ort emporgeflohen ist, dort erkennt sie in Wahrheit und ist keiner Leidenschaft

unterworfen, dort ist auch ihr wahres Leben. Denn unser jetziges Leben ohne Gott ist nur eine Spur jenes Lebens, aber das Leben dort ist Tätigkeit des Geistes, und durch Tätigkeit erzeugt es auch die Götter in wandelloser Berührung und Gemeinschaft mit dem Einen, erzeugt es die Schönheit, die Gerechtigkeit, die Tugend; denn von ihnen geht die gotterfüllte Seele schwanger, und Gott ist für sie Anfang und Ende, Anfang, weil sie von dort herstammt, Ende, weil das Gute dort ist, und sie, dort angelangt, selbst auch wieder wird, was sie war. Denn das Leben hier unten, in der Sinnenwelt, ist für die Seele ein Herausfallen, eine Flucht, ein Verlieren ihrer Flügel. Auch die der Seele eingeborene Liebessehnsucht beweist, daß das Gute dort ist, und darum wird auch in den Schriften und Mythen die Liebessehnsucht mit den Seelen verbunden[5]). Denn da die Seele verschieden ist von Gott, aber von ihm herstammt, so sehnt sie sich notwendigerweise nach ihm, und dort weilend besitzt sie die himmlische Liebe, während sie hier gleichsam zur gemeinen Hure wird[6]). Jede Seele ist eine Aphrodite, was auch der Mythos von dem Geburtstage der Aphrodite und dem zugleich mit ihr geborenen Eros dunkel andeutet. In ihrem natürlichen Zustande sehnt sich also die Seele nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden, wie eine Jungfrau von edler Abstammung sich nach einer edlen Liebe sehnt. Wenn sie aber zur Erzeugung herabgestiegen, gleichsam durch sinnlichen Liebesrausch betört ist, dann hat sie eine andere, sterbliche Liebe dafür eingetauscht und gebärdet sich frech in der Trennung von ihrem Vater. Aber endlich beginnt sie den Übermut hier unten wieder zu hassen, sie reinigt sich wieder von den irdischen Schlacken, entsühnt kehrt sie zu ihrem Vater zurück und findet bei ihm ihr wahres Heil. Wer diese Verhältnisse nicht kennt, möge es aus den Äußerungen der irdischen Liebe entnehmen, was es heißt, den besonders geliebten Gegenstand zu erlangen, er möge bedenken, daß das, was hier von uns geliebt wird, sterblich und schädlich

ist, daß unsere Liebe sich nur auf Scheinbilder richtet, und daß sie oft in ihr Gegenteil verwandelt wird, weil das, was wir liebten, nicht wahrhaft liebenswert war, noch das Gute, das wir suchten. Dort aber ist das wahrhaft Liebenswerte, mit dem der, welcher es ergriffen hat und wirklich besitzt, vereint bleiben kann, weil es nicht von uns getrennt ist durch eine Hülle von Fleisch und Blut. Wer es geschaut hat, weiß, was ich sage, er weiß, daß die Seele dann ein anderes Leben empfängt, daß sie sich Gott nähert, ihn erreicht, ihn besitzt, und in diesem Zustand inne wird, daß der Chorführer des wahrhaftigen Lebens da ist und es keinen andern geben kann. Im Gegenteil, man muß alles andere ablegen, um sich auf Gott allein zu richten und sich mit ihm zu vereinigen, wenn man alle irdischen Hüllen abgestreift hat. Wir müssen uns darum beeilen, aus dieser Welt hinauszugelangen, wir müssen Trauer empfinden über unsere Fesseln und müssen mit unserem ganzen Wesen Gott umfassen, damit wir keinen Teil mehr in uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen. Da dürfen wir denn ihn und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt, uns selbst im strahlenden Glanze, erfüllt von geistigem Licht, oder vielmehr als reines Licht selbst, ohne Schwere, leicht, Gott geworden oder vielmehr Gott seiend. Unseres Lebens Flamme ist dann entzündet, sinken wir aber wieder in die Sinnenwelt herab, so ist sie wie ausgelöscht.

10. Aber warum bleibt denn der Mensch nicht in jener Welt? Weil er noch nicht völlig aus der Sinnenwelt ausgewandert ist. Kommen wird aber für ihn die Zeit und der Zustand, da er dauernd schauen wird, von keiner Unruhe des Körpers mehr belästigt. Es ist aber das Schauende nicht der Teil der Seele, der beunruhigt wird, sondern der andere Teil, welcher abläßt vom Schauen, aber nicht abläßt vom Wissen, welches in Beweisgründen, Vermutungen und im Denken der Seele besteht; das Schauen dagegen und das Schauende ist nicht mehr der Begriff, sondern größer als der Begriff und vor dem Begriff und unter der Einwirkung des

Begriffes wie auch das Geschaute. Wer sich nun selbst geschaut hat, wird sich dann, wenn er schaut, als einen solchen schauen, der einfach geworden ist, oder vielmehr, er wird mit sich selbst als einem solchen verbunden sein und sich als einen solchen fühlen. Vielleicht darf man hierbei nicht einmal von Schauen reden. Was aber das Geschaute anbetrifft, wenn man hier überhaupt das Schauende und das Geschaute voneinander unterscheiden kann und nicht vielmehr beides als eines bezeichnen muß, was freilich eine kühne Behauptung ist, so schaut eigentlich der Schauende nicht in diesem Zustand, noch unterscheidet er, noch hat er die Vorstellung von zwei Dingen: Er wird gleichsam ein anderer, er hört auf, er selbst zu sein, er gehört sich nicht mehr selbst an; dort angekommen ist er aufgegangen in Gott und ist eins mit ihm geworden, wie ein Mittelpunkt, der mit einem andern Mittelpunkt zusammenfällt; sind doch auch hier zusammentreffende Dinge eins, und nur dann zwei, wenn sie getrennt sind. In diesem Sinne reden wir davon, daß die Seele eine andere ist als Gott. Darum läßt sich aber auch mit Worten ein solches Schauen schwer beschreiben. Wie sollte man auch etwas als ein Verschiedenes beschreiben, wenn man es beim Schauen nicht als ein Verschiedenes erblickte, sondern als eins mit uns selbst?

11. Darum besteht auch in den Mysterien das Gebot, den Uneingeweihten nichts mitzuteilen, da das Göttliche für den unaussprechlich und unbeschreiblich ist, dem es nie selbst vergönnt war, es zu schauen. Da also bei diesem Schauen nicht zwei waren, sondern der Schauende selbst und das Geschaute zusammenfielen, gleich als wäre es kein Geschautes, sondern Geeintes, so wird, wer durch Vereinigung mit ihm eins geworden ist, wenn er sich erinnert, in sich ein treues Abbild von jenem bewahren. Er war aber auch bei jenem Schauen an sich eins, ohne irgend einen Unterschied mit sich oder mit andern in sich zu umfassen. Jede Bewegung, jeder Zorn, jede Begierde nach etwas anderem

war nach seinem Aufsteigen zum Göttlichen in ihm ausgeschlossen, ja selbst über allen Begriff und alles Denken war er hinaus, er war es überhaupt selbst nicht mehr, wenn man so sagen darf, sondern wie entzückt und gottbegeistert, steht er gelassen in einsamer Ruhe und ohne Wandel da, nirgends von seinem eigenen Wesen abweichend, bezog er sich nicht einmal auf sich selbst, überall feststehend, ist er gleichsam die Ruhe selbst geworden; in diesem Zustand bekümmert er sich selbst um das Schöne nicht mehr, sondern sogar über das Schöne ist er erhaben, erhaben aber auch über den Reigen der Tugenden, einem Manne vergleichbar, der in das Allerheiligste[7]) eines Tempels tritt und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, welche ihm wieder zuerst begegnen, sobald er aus dem Allerheiligsten zurückkehrt, wenn er da drinnen das geschaut und mit dem sich vereinigt hat, was nicht Gestalt noch Bild, sondern das göttliche Wesen selbst ist; die Bilder sind dann die Gegenstände des Schauens in zweiter Linie. Doch ist der Ausdruck Schauen vielleicht nicht richtig gewählt, es handelt sich hier vielmehr um eine andere Art zu sehen, eine Ekstase, ein Einfachwerden, ein Hingeben seiner selbst, ein Verlangen nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen mit ihm eins zu werden, was man im Allerheiligsten Schauen nennt. Blickt er auf andere Weise, so ist ihm nichts gegenwärtig. Dies sind also bildliche Vergleichungen, und die Weisen unter den Propheten deuten wenigstens an, wie man Gott schaut. Aber ein weiser Priester, der das Geheimnis versteht, wird wohl, dort angelangt, das Schauen des Allerheiligsten erwirken: und ist er noch nicht dort hingelangt, so wird er wenigstens begreifen, daß das Unsichtbare in diesem Allerheiligsten die Quelle und das Prinzip von allem ist; und er wird es kennen als das vorzüglichste Prinzip; ist er aber eingedrungen, so schaut er das Prinzip, vereinigt sich mit ihm, und erfaßt Gleiches durch Gleiches, indem er nichts von dem Göttlichen, soviel die Seele fassen kann, hinter sich läßt. Aber vor dem Schauen verlangt er nach

dem, was zu schauen noch übrig bleibt, nach dem, was vor allem und über allem ist. Die Seele wird ja hierbei nicht zum absoluten Nichts gelangen, sondern wenn sie herabsteigt und zum Bösen gelangt, gelangt sie zum Nichts, wenn auch nicht zum absoluten Nichts. Auf dem entgegengesetzten Wege aber gelangt sie nicht zu einem andern, sondern zu ihm selbst; sie befindet sich dann nicht in einem andern, sondern in sich selbst; wenn sie in sich allein ist und nicht im Seienden, so ist sie in jenem. Sie hört alsdann auf eine Wesenheit zu sein, sie überragt die Wesenheit insoweit, als sie mit Gott in Gemeinschaft steht. Wer sieht, daß er also Gott geworden ist, trägt in sich selbst ein Bild Gottes, und wenn er von sich selbst aus hinübergeht, wie das Bild zum Urbild, so hat er das Ziel seiner Wanderung erreicht. Auch dann selbst, wenn er aus dem Schauen heruntergefallen ist, kann er in sich die Tugend erwecken, die Vollendung seiner Seele wahrnehmen und so sich wieder aufschwingen durch die Tugend zum Geist, durch die Weisheit zu Gott. So ist das Leben der Götter, so auch das der göttlichen und glückseligen Menschen, eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne Erdenlust, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen.

ÜBER DAS GUTE[1])

V. Enneade, Buch 5 von Kapitel 3 an



Diese eine Natur, der Geist, ist für uns alles Seiende, und wenn das, dann ist sie ein großer Gott oder vielmehr nicht ein Gott, sondern die gesamte Gottheit. Sie ist aber trotzdem nur ein zweiter Gott, der sich uns kund gibt, bevor wir den obersten Gott gesehen haben. Der aber thront hoch oben und sitzt wie auf einem schönen Postament, das von ihm abhängt. Denn der oberste Gott durfte sich nicht zu uns wenden vermittelst eines Unbeseelten, durfte sich uns aber auch nicht kund tun unmittelber vermittelst der Allseele selbst, sondern er kündigte sich an durch eine gewaltig große Schönheit, die ihm vorausgeht, wie es einem großen Könige zukommt. Auf dem Wege zu ihm begegnet man zuerst das geringere Volk, dann kommt das größere und ehrwürdigere und das um den König selbst, welches bereits königlicher ist, dann das würdigste und endlich hinter allen diesen erscheint plötzlich der große König selbst; ihm huldigt alles, vor ihm neigt sich alles zur Erde, ausgenommen etwa die, welche schon zufrieden mit dem Anblick des Aufzugs vor dem König sich zurückgezogen haben. Ein irdischer König nun unterscheidet sich gewaltig von denen, die vor ihm hergehen, der König in jenem Reiche aber herrscht nicht über Fremde, sondern er hat die gerechteste und ihm von Natur zukommende Herrschaft, und das wahre Königtum, denn er ist der König der Wahrheit und von Natur Herr seiner eigenen gesamten Schöpfung und göttlichen Ordnung, der König des Königs und der Könige und mit Recht der Vater der Götter genannt; Zeus ahmt ihn dadurch nach, daß er sich nicht begnügt mit dem Anschauen seines Vaters, sondern nur mit der energischen Wirksamkeit seines Ahnherrn, welche zur Verwirklichung der Wesenheit führt.

6.*) Da die gewordene Wesenheit Form ist — denn einen andern **Namen** kann man für das vom Einen Erzeugte wohl kaum finden — und zwar nicht Form von irgend etwas Einzelnem, sondern von allem, ohne jede Ausnahme, so muß das Eine notwendigerweise ohne Form sein. Ist es aber ohne Form, so ist es auch nicht die Wesenheit; denn die Wesenheit muß ein bestimmtes Etwas sein, jedes Eine aber kann man nicht als ein bestimmtes Etwas auffassen; denn sonst wäre es nicht Prinzip, sondern nur das bestimmte Etwas, das man von ihm aussagt. Wenn nun alle Dinge in dem Gewordenen enthalten sind, so kann keines von ihnen das Eine sein, und wenn das Eine keines von diesen ist, so kann man es nur als ein über alle Dinge Erhabenes bezeichnen; die Dinge aber sind das Seiende, folglich ist das Eine auch über das Seiende erhaben. Der Ausdruck „über das Seiende erhaben" sagt nichts Bestimmtes von ihm aus, er ist ja keine Bejahung, noch gibt er ihm einen Namen, sondern stellt es nur hin als nicht dieses und nicht jenes. Das Eine kann nirgends umfaßt werden; ein Versuch, jene unermeßliche Natur zu umfassen, wäre lächerlich, und wer dies unternimmt, entfernt sich von der Möglichkeit auch nur irgendwie und für kurze Zeit ihm auf die Spur zu kommen; sondern wie man, wenn man die Natur des Geistes schauen will, ohne irgend eine sinnliche Vorstellung das, was über das Sinnliche hinausliegt, schauen muß, so kann man, wenn man das, was über das Geistige hinaus liegt, schauen will, es nur nach Zurücklassung alles Geistigen schauen, indem man wohl weiß, **daß** es ist, ohne sich darum zu bekümmern, **was** es ist. Denn es ist seiner Beschaffenheit nach das, was nicht Beschaffenheit ist; denn dem, von dem man nicht einmal sagen kann, es ist irgend etwas, kommt auch nicht Beschaffenheit zu, aber wir in unserer peinlichen Verlegenheit quälen uns, wie wir's nennen sollen, und reden von dem Unaussprechlichen und geben ihm einen Namen, um uns davon selbst, so gut wir können, eine Vorstellung zu machen. Vielleicht ist auch dieser Name

*) Wir lassen Kapitel 4 u. 5 incl. als Wiederholung anderer Stellen weg.

„das Eine“ nichts als die Negation des Vielen. Darum nannten es auch die Pythagoreer[2] unter sich mit dem symbolischen Namen Apollon (*ἀ-πολλῶν*), indem sie damit das Viele vermeiden wollten. Wollte man aber der Bezeichnung „das Eine“ einen positiven Sinn beilegen, so wäre der Name und das, was er bezeichnet, noch unklarer, als wenn man ihm keinen Namen gibt. Vielleicht wurde dieser Name nur deswegen angewendet, damit der Forschende, nachdem er begonnen mit dem, was die größte Einfachheit ausdrückt, schließlich dahin gelange, auch ihn noch zu verneinen, als einen Namen, der nur zugelassen war als der möglichst beste. Tatsächlich ist selbst dieser Name nicht geeignet zur Darstellung der Natur des Einen, denn das Eine kann nicht erfaßt werden mit dem Gehör, nicht begriffen von dem, der es nennen hört, sondern wenn überhaupt, dann nur von dem Schauenden; wer aber beim Schauen eine bestimmte Form zu sehen trachtet, wird es auch schauend nicht erfassen.

7. Das Sehen in Wirklichkeit ist doppelter Art, wie beim Auge[3]; denn ein anderes ist für das Auge die Form des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes, ein anderes das Mittel, wodurch es diese Form sieht; dieses Mittel ist ebenfalls sinnlich wahrnehmbar, aber verschieden von der Form des Gegenstandes; es ist der Grund für das Gesehenwerden der Form und wird selbst in dieser Form, mit der es vereinigt ist, mitgesehen; darum sieht man das Mittel selbst nicht klar und deutlich, weil das Auge ganz dem erleuchteten Gegenstande zugewendet ist; ist aber außer dem Mittel nichts vorhanden, so schaut man es in intuitiver Weise, obgleich es auch dann noch mit irgend einem Gegenstande vereint ist, denn ohne irgend einen Gegenstand könnte es die Wahrnehmung nicht fassen; würde doch auch das Sonnenlicht sich wahrscheinlich unserer sinnlichen Wahrnehmung entziehen, wenn in der Sonne nicht ein festerer Kern läge. Sagte aber jemand, die Sonne sei ganz und gar Licht, so könnte man dies zur Erläuterung dessen, was wir meinen, annehmen; denn in diesem Falle wird

das Licht in keiner Form der andern Dinge vorhanden sein und es wird keine andere Eigenschaft haben als die, sichtbar zu sein, denn die andern sichtbaren Dinge sind ja nicht ausschließlich Licht. Gerade so schaut auch der Geist bei der Intuition seinerseits die geistigen Dinge durch das Mittel des Lichtes, welches das Eine über sie ausgießt, und sie schauend, schaut er wirklich und wahrhaft; richtet er seine Aufmerksamkeit aber mehr auf die beleuchteten Gegenstände, so schaut er das Licht weniger gut. Läßt er dagegen die gesehenen Gegenstände und blickt auf das, wodurch er sie sieht, so wird er das Licht selbst und des Lichtes Quelle schauen. Aber nicht als ein außer ihm befindliches schaut der Geist das geistige Licht; er gleicht dem Auge, welches, ohne ein äußeres und fremdes Licht zu sehen, plötzlich getroffen wird von einer Klarheit, die ihm selbst eigen ist, oder von einem Strahl, der von ihm selbst ausgeht und ihm erscheint mitten in dunkler Nacht; es ist dann gerade so, wie wenn das Auge, um nichts zu sehen, die Augenlider schließt und gleichwohl das Licht hervorbringt, oder wenn es, ob man es auch mit der Hand zudrückt, dennoch das in ihm selbst vorhandene Licht sieht. Dann sieht es, wenn auch nichts Äußeres, gerade dann sieht es, denn es sieht das Licht; die andern Gegenstände, welche es vorher sah, waren bloß beleuchtet, nicht das Licht selbst. Gerade so wird auch der Geist, wenn er gleichsam sein Auge für die andern Dinge verschließt und sich in sich selbst zurückzieht, nichts sehend, ein Licht schauen und zwar keines, das an andern Dingen leuchtet, sondern sein eigenes Licht, welches plötzlich in ihm selbst in seiner reinen Klarheit aufglänzt.

8. Wenn der Geist dieses göttliche Licht schaut, so weiß man nicht, woher es erschien, ob von innen oder von außen, und wenn es verschwunden ist, so kann man sagen: Es war innen und doch auch wieder nicht innen. Allein man muß nicht forschen nach dem Woher, denn ein Woher gibt es nicht; denn es kommt nicht herbei noch verschwindet es

irgendwo, es erscheint uns nur oder erscheint nicht; man darf ihm daher nicht nachjagen, sondern muß ruhig warten, bis es erscheint, und sich selbst zum Schauen vorbereiten, wie auch das Auge den Aufgang der Sonne erwartet, welche über dem Horizont erscheint, oder aus dem Okeanos auftaucht, wie die Dichter sagen, und sich dem Auge zum Anschauen darbietet. Woher aber erhebt sich der, dessen Abbild die Sonne ist? Über welchem Horizont muß er erscheinen, um uns zu beleuchten? Er erscheint über dem Geiste selbst, der ihn schaut. Denn der Geist verharrt unbeweglich, versunken ins Schauen, ganz hingegeben dem Anblick der Schönheit, die ihn erhebt und gleichsam mit Kraft erfüllt; er fühlt alsdann, daß er schöner und glänzender geworden ist durch die Nähe des Ersten. Dieses aber kommt nicht, wie man es hätte erwarten können; es kommt, ohne im eigentlichen Sinn des Wortes zu kommen: Es erscheint, ohne von einem bestimmten Orte zu kommen, denn es ist schon gegenwärtig vor allen Dingen, ohne daß der Geist sich ihm nähert. Der Geist vielmehr ist es, der da kommt und der da geht, weil er nicht weiß, wo er bleiben soll und wo jenes bleibt, denn das Erste ist in nichts anderem enthalten. Und wenn es auch dem Geiste möglich wäre nirgends zu bleiben — ich will nicht sagen an irgend einem Orte, denn er ist selbst außerhalb jedes Ortes — sondern überhaupt nirgends, so würde er stets das Erste sehen oder, besser gesagt, nicht sehen, sondern er würde mit ihm eins sein; nun aber, als Geist, sieht er das Erste nur, wenn er es mit dem Teil von sich selbst sieht, der nicht Geist ist. Wie wunderbar also, daß jenes Erste, ohne zu kommen, da ist, und, ohne zu sein, doch überall ist.

Diese Verwunderung allerdings ist begründet in der Schwäche unserer Natur; wer aber das Erste einmal erkannt hat, müßte sich vielmehr wundern, wenn das Gegenteil stattfände. Denn es kann tatsächlich gar nicht anders sein.

9. Alles, was von einem andern erzeugt ist, befindet sich entweder in dem, dem es sein Dasein verdankt, oder in einem

andern, wenn es überhaupt nach dem Erzeugenden noch etwas gibt; denn das, was von einem andern erzeugt ist und zu seiner Existenz eines andern bedarf, bedarf dieses andern überall, muß folglich in dem andern enthalten sein. Was also die letzte Stelle einnimmt, muß enthalten sein in dem, was ihm unmittelbar vorangeht, das Höhere in dem, was eine noch höhere Stelle einnimmt und so fort eins im andern, bis zum ersten Prinzip. Denn das erste Prinzip, welches ja nichts mehr über sich hat, kann nicht in einem andern enthalten sein. Da es aber selbst nicht in einem andern enthalten ist, während alles andere jeweils in dem ihm unmittelbar Vorangehenden enthalten ist, so umfaßt das erste Prinzip selbst alles andere; es umfaßt alles, ohne darin aufzugehen, es besitzt alles, ohne davon besessen zu werden. Darum ist es auch überall; denn wäre es nicht allgegenwärtig, so könnte es nicht besitzen; andererseits, wenn es nicht besessen wird, so ist es auch nicht allgegenwärtig; folglich ist es allgegenwärtig und ist doch wieder nicht allgegenwärtig, denn dadurch, daß es nicht besessen wird, ist es nicht allgegenwärtig, und dadurch, daß es von allem frei ist, ist es nirgends gehindert, zu sein. Denn wäre es irgendwie gehindert, so wäre es von einem andern Prinzip begrenzt, und das nach ihm könnte nicht seiner teilhaftig werden, Gott würde dann nur bis hierher reichen, wäre aber nicht mehr an sich und seiner selbst Herr, sondern abhängig von dem, was nach ihm ist. Alles in einem andern Enthaltene ist also in dem Prinzip, von dem es abhängt; umgekehrt ist es bei dem, was nicht irgendwo ist, denn das ist überall. Wenn es nun einen Ort gäbe, an welchem Gott nicht wäre, so müßte dieser Ort von einem andern inne gehabt werden, und Gott wäre in einem andern enthalten, woraus folgt, daß Gott nicht irgendwo sein kann. Ist es also richtig, daß er nicht irgendwo ist, weil er sonst in einem andern enthalten wäre, so ergibt sich daraus, daß er nirgends fehlt. Fehlt er aber nirgends, indem er nicht irgendwo ist, so wird er überall bei sich selbst sein. Auch ist ja nicht ein

Teil von ihm so, ein anderer Teil anders beschaffen, in Wahrheit ist das Ganze von keiner bestimmten Beschaffenheit, es ist also überall ganz, denn es gibt nichts, das es ausschließlich besitzt oder das es nicht besitzt, denn alles wird von ihm besessen. Siehe die Welt an: Da es keine andere Welt vor ihr gibt, so ist sie selbst nicht in einer Welt oder einem Orte enthalten; denn welchen Ort könnte es vor der Welt geben? Ihre Teile hängen von ihr ab und sind in ihr enthalten. Die All-Seele aber ist nicht in der Welt enthalten, sondern umgekehrt die Welt in ihr; denn der Körper ist nicht der Ort für die Seele, sondern der Geist; der Körper der Welt ist also in der All-Seele, die All-Seele im Geiste, der Geist selbst in einem andern Prinzip enthalten; dieses Prinzip selbst aber ist nicht wieder in einem andern enthalten, es ist in nichts, folglich ist es nirgends. Und alles übrige? Alles übrige ist im ersten Prinzip enthalten. Dieses steht also weder fern von allen andern Dingen, noch ist es selbst in ihnen, es wird von nichts besessen, sondern es besitzt im Gegenteil alles. Darum ist es auch das Gute aller Dinge, denn alle Dinge existieren durch es und hängen von ihm ab, jedes auf seine besondere Weise. Darum ist auch das eine Ding in höherem Grade gut als das andere, weil es auch in höherem Grade **ist** als das andere.

10. Suche dies Prinzip nicht mit Hilfe eines andern zu schauen, sonst wirst du nur eine Spur von ihm schauen, nicht es selbst; sondern sinne nach, was es wohl sein möchte, das man erfassen soll als ein an sich Seiendes, Reines, mit keinem andern Vermischtes, an dem alles teil hat, ohne es zu besitzen; kein anderes kann derartig sein, und doch muß es ein derartiges geben. Wer könnte die Macht dieses Prinzips auf einmal in ihrer ganzen Fülle erfassen? Und wenn sie einer auf einmal in ihrer ganzen Fülle erfassen könnte, wodurch würde er sich von ihr unterscheiden? Er wird sich also begnügen müssen, sie nur teilweise zu erfassen. Freilich wirst du dich mit der gesamten Kraft der Intuition

aufschwingen, aber du wirst dir das Ganze doch nicht vorstellen können; denn sonst wirst du denkender Geist sein; und wenn du ihn erreicht hast, so wird er dir wieder entfliehen, oder vielmehr du ihm. Allein wenn du ihn schaust, so erblicke ihn ganz; wenn du ihn aber denkst, so wisse, daß das, was du von ihm in Erinnerung hast, das Gute ist. Denn er ist die Macht, von der das Leben und der Geist herstammt, er ist der Grund des verständigen und geistigen Lebens, denn er ist der Grund der Wesenheit und des Seienden, als das Eine. Er ist einfach und zuerst, denn er ist das Urprinzip. Von ihm geht alles aus; von ihm die erste Bewegung, ohne doch in ihm zu sein, von ihm die Ruhe, weil er selbst sie nicht bedurfte; denn er bewegt sich nicht und steht nicht still, da er nichts hat, wo er stillstehen oder sich bewegen sollte; wohin oder worin sollte er sich auch bewegen oder ruhen? Sein Wesen ist nicht begrenzt; von wem auch? Und doch auch nicht unbegrenzt, als Größe gedacht; denn wohin sollte er sich erstrecken und was sollte er zu erlangen beabsichtigen, er, der nichts bedarf? In seiner Macht liegt seine Unbegrenztheit.

11.*) Suche also dieses Prinzip nicht mit leiblichen Augen zu ergreifen, so wie es die Vernunft darstellt; glaube auch nicht, man könnte es so sehen, wie es sich etwa jemand vorstellt, der glaubt, alles sei sinnlich wahrnehmbar, damit aber die Hauptsache von allem aufhebt. Denn das, was der Durchschnittsmensch für am meisten wirklich hält, das ist es gerade am wenigsten. Aber das erste ist das Prinzip des Seins und ist selbst mächtiger als die Wesenheit. Man muß also gerade das Gegenteil von dem annehmen, was der Durschnittsmensch annimmt, sonst wird man Gottes bar und ledig bleiben, gleich den Schlemmern, die an den heiligen Festen sich vollfüllen mit Dingen, von denen man lassen muß, wenn man sich den Göttern nähert, den Schlemmern gleich, die da meinen, jene Dinge seien einleuchtender als

*) Einige Sätze von cap. 11, die nur früheres wiederholen, bleiben hier weg.

das Schauen der Gottheit, der das heilige Fest gilt, und die darum keinen Anteil an dem Heiligen gewonnen haben. Denn auch bei diesen heiligen Festen veranlaßt der unsichtbare Gott den Zweifel an seiner Existenz bei solchen Leuten, die nur das für einleuchtend halten, was sie mit leiblichen Augen erblicken. Sie gleichen Leuten, die ihr Leben lang schlafen und darum nur ihre Traumerscheinungen für sicher glaubhaft und einleuchtend halten; würde man die wecken, so würden sie, was sie mit offenen Augen sehen, nicht für glaubhaft halten und wieder einschlafen.

12. Man muß aber auf das Organ achten, mit dem wir jedes einzelne wahrnehmen, z. B. die Augen, mit denen wir die Farben wahrnehmen, die Ohren, die zur Wahrnehmung der Töne dienen, usf.; man muß ferner überzeugt sein, daß der Geist seine eigene Tätigkeit hat, und nicht glauben, daß Denken dasselbe sei wie Sehen und Hören, gerade wie wenn jemand die Ohren spitzen wollte, um zu sehen oder das Vorhandensein der Töne leugnete, weil man sie nicht sehen kann. Diese Menschen, bedenken wir es wohl, haben das Prinzip vergessen, welches von Anfang an bis jetzt ihr Sehnen und ihren Wunsch beherrscht. Denn alles strebt nach dem ersten Prinzip und verlangt nach ihm infolge einer Naturnotwendigkeit, gleich als ahnte es, daß es ohne jenes nicht sein kann. Die Erkenntnis des Schönen, das Staunen und das Erwachen des Triebes nach Schönheit kommt den Menschen erst, wenn sie bereits gleichsam Wissende und Wachende sind; das Gute aber, weil es von jeher ein Gegenstand des Strebens ist, wohnt als ein natürliches Erbteil auch den Schlafenden inne, und sein Anblick setzt uns nicht in Erstaunen, weil es immer bei uns ist und niemals bloß als ein Gegenstand der Erinnerung; man sieht es nicht, denn es wohnt uns selbst im Schlafe inne. Die Liebe zum Schönen jedoch erregt, wenn sie uns erfüllt, Schmerzen, weil man nach dem Schönen strebt, wenn man es schaut. Da also diese Liebe zum Schönen erst in zweiter Linie kommt und nur den Wissenden und zum größeren

Verständnis Gelangten, eigen ist, so folgt daraus, daß das Schöne nur den zweiten Rang einnimmt. Das ältere und unempfundene Streben zum Guten beweist, daß auch das Gute selbst älter und früher ist als das Schöne. Außerdem sind die Menschen, welche das Gute erlangt haben, völlig befriedigt und glauben, sie seien ans Ziel gelangt. Das Schöne aber haben einerseits überhaupt nicht alle gesehen, anderseits glauben sie, selbst wenn sie es gesehen, es gehöre mehr sich selbst an als ihnen, wie auch die Schönheit eines Einzelmenschen nur das Eigentum dessen ist, der sie besitzt. Und schließlich sind die meisten Menschen schon damit zufrieden, schön zu scheinen, auch wenn sie es nicht sind. Das Gute aber wollen sie nicht bloß scheinbar besitzen. Denn sie bemühen sich alle um das Erste und wetteifern und streiten mit dem Schönen, in der Meinung, es sei ebenso entstanden wie sie selbst; sie gleichen einem Menschen, der, obwohl er weiter hinter dem Könige zurücksteht, doch gleiche Würde erhalten will wie der, welcher den ersten Rang nach dem Könige einnimmt, in der Meinung, daß er von einem und demselben wie jener abstammt; dabei wird aber ganz übersehen, daß er zwar gleichfalls vom König abhängt, jener aber vor ihm steht. Die Ursache dieses Irrtums ist offenbar die, daß beide an einem und demselben Prinzip teil haben, daß aber das Eine früher ist als beide und daß endlich das Gute selbst nicht des Schönen bedarf, wohl aber das Schöne des Guten. Das Gute ist mild, ruhig und immer gegenwärtig, wenn man will; das Schöne aber erregt Staunen und Unruhe, es mischt Schmerz und Lust. Ja es kann den Unkundigen vom Guten entfernen, wie ein geliebtes Ding den Sohn vom Vater trennt. Das Gute ist älter als das Schöne, nicht der Zeit, sondern der Wahrheit nach, es hat auch eine höhere Macht, denn es hat keine Grenzen; das nach ihm folgende hat keine grenzenlose Macht, sondern nur eine abhängige und untergeordnete. Gott ist also Herr auch der ihm untergeordneten Macht, er, der selbst dessen

nicht bedarf, was er erzeugt hat, denn er läßt das Erzeugte ganz und gar los, weil er dessen gar nicht bedarf, und bleibt derselbe nach der Erzeugung, der er vorher war. Es hätte ihm auch nichts daran gelegen, wenn jenes nicht geworden wäre, und er wäre nicht neidisch geworden, wenn es möglich gewesen wäre, daß etwas aus ihm entstände; nun ist es freilich unmöglich, daß nichts entstanden wäre, denn nichts ist, das nicht im Werden aller Dinge entstanden wäre. Gott selbst aber war nicht alles insgesamt, denn sonst wäre er dessen bedürftig gewesen; sondern erhaben über alles, war er im stande es zu schaffen und sich selbst zu überlassen, weil er selbst darüber erhaben ist.

13. Da er das Gute selbst und nicht irgend ein Gutes ist, so kann er nichts in sich haben, auch nicht die Eigenschaft gut zu sein. Denn was er haben soll, müßte er entweder als Gutes oder nicht als Gutes haben; aber weder kann in dem prinzipiellen und ersten Guten das Nichtgute, noch im Guten selbst das Gute sein. Wenn nun das Erste weder das Nichtgute noch das Gute besitzt, so besitzt es überhaupt nichts, ist also allein und abgesondert von allem übrigen. Die übrigen Dinge sind entweder gut oder nicht gut, sie sind aber nicht das Gute, und Gott besitzt keines von den übrigen Dingen, also ist er eben dadurch, daß er nichts besitzt, das Gute. Wenn man ihm irgend etwas beilegt, die Wesenheit, den Geist oder die Schönheit, so nimmt man ihm eben dadurch sein eigentliches Wesen, das Gute. Darum nehme man alles hinweg und sage nichts von ihm aus, dichte ihm auch nichts an; dann läßt man nur die Aussage „er ist“ übrig, ohne ihm irgend eines der Dinge beizulegen, die er nicht besitzt, denn so machen es nur ungeschickte Lobredner, welche den Ruhm dessen, den sie preisen wollen, dadurch herabsetzen, daß sie ihm Eigenschaften beilegen, die hinter seinem wahren Werte zurückbleiben, indem sie die entsprechenden und wahren Worte für die betreffende Person nicht finden. Darum wollen auch wir Gott keine hinter ihm

zurückbleibende und geringere Eigenschaft beilegen, sondern beachten, daß er, über alle diese Dinge erhoben, ihre Ursache, aber nicht sie selbst ist. Auch die Natur des Guten besteht ja nicht darin, Alles oder eins von Allem zu sein; denn dann würde das Gute mit allem unter ein und dieselbe Kategorie fallen und sich als solches von den andern Dingen nur durch seinen eigenen Unterschied und Zusatz unterscheiden. Daraus würde sich aber nicht eins, sondern zwei ergeben, nämlich das Gemeinsame, Nichtgute, und das andere, Gute; in diesem Falle wäre es gemischt aus Gutem und Nichtgutem, wäre also nicht mehr das reine und ursprüngliche Gute. Das Gute muß aber ursprünglich gut sein, an dem die andern Dinge teilnehmen, und abgesehen von dem Gemeinsamen, gut geworden sein. Dies andere ist also durch seine Teilnahme gut, aber das, woran es teilgenommen hat, ist nichts von allem, also ist das Gute nichts von allem. Wenn aber in ihm dieses Gute ist, das heißt, wenn es einen Unterschied gibt, wonach das Zusammengesetzte gut ist, so muß es selbst von einem andern Prinzip herstammen, welches selbst einfach und allein gut ist, das Zusammengesetzte hängt also vom reinen und einfachen Guten ab. Es hat sich uns mithin das ursprünglich Gute, das Gute an sich, erwiesen als über allem stehend, als allein gut, ohne jede Eigenschaft, ungemischt, über alles hinausliegend, die Ursache aller Dinge. Das Schöne und das Seiende kann sicherlich nicht aus Schlechtem oder Gleichgiltigem hervorgehen, denn die Ursache ist besser als die Wirkung, weil sie vollendeter ist.

ÜBER DAS GUTE[1])

VI. Enneade, Buch 7, Kapitel 19 uff.



Sollen wir etwa dem Streben der Seele überlassen zu unterscheiden, was das Gute ist?[2]) Wenn wir uns auf dieses Streben der Seele verlassen, so werden wir erklären: Was für sie erstrebenswert ist, ist das Gute, aber wir werden nicht untersuchen, weshalb das Gute erstrebt wird. Über das Wesen jeder andern Sache sollen wir Beweise beibringen, das Gute dagegen dem Streben anheimstellen? Dadurch würden sich uns viele Ungereimtheiten ergeben: Zuerst die, daß auch das Gute nur ein Attribut wäre; sodann die, daß wir, da unsere Seele nach vielem, bald nach dem, bald nach jenem strebt, durch das Streben allein nicht entscheiden könnten, was wirklich erstrebenswert ist. Man könnte nicht entscheiden, was besser ist, wenn man nicht weiß, was das Gute ist. Sollen wir nun etwa das Gute nach der inneren Vortrefflichkeit eines jeden Dinges bestimmen? Dann würden wir es auf seine Art und seinen Begriff zurückführen, wobei wir allerdings richtig verfahren; aber wenn wir dort angelangt sind und man uns fragt, auf welche Weise diese Dinge selbst gut sind, was sollen wir da erwidern? Bei unvollkommenen Dingen können wir leicht das Gute durch Vergleichung mit dem Schlechteren erkennen; wo aber nichts Schlechtes, sondern das Bessere an und für sich ist, da werden wir kaum dazu im stande sein. Da also die wissenschaftliche Erörterung den Grund des Guten sucht, das Geistige aber gut durch sich selbst ist, so wird sie sich deshalb in schwieriger Lage befinden, weil bei diesen Dingen das Wesen mit dem Grund zusammenfällt. Denn wenn wir auch etwas anderes als Grund angeben, so bleibt doch, wenn uns der Begriff noch nicht bis dahin geführt hat, die Schwierigkeit bestehen. Gleichwohl wollen wir den Versuch nicht

aufgeben, denn vielleicht gelangen wir auf einen andern Weg zu einem befriedigenden Resultat.

20. Da wir uns also nicht auf das Streben verlassen können zur Feststellung des Wesens und der Beschaffenheit, so müssen wir uns wohl anderer Regeln bedienen, etwa der Gegenüberstellungen der Dinge, wie Ordnung und Unordnung, symmetrisch und unsymmetrisch, Gesundheit und Krankheit, Form und Formlosigkeit, Existenz und Vernichtung, überhaupt Bildung des Wesens und Auflösung desselben. Denn man kann doch nicht bestreiten, daß die ersten Glieder dieser paarweise verbundenen Gegensätze zur Art des Guten gehören. Ist das der Fall, so gehören auch die bewirkenden Ursachen derselben in das Gebiet des Guten; sicherlich sind auch Tugend, Geist, Leben und die vernünftige Seele im Guten mit inbegriffen, also auch das, wonach die vernünftige Seele strebt. Warum sollen wir nun, wird man einwenden, nicht beim Geiste stehen bleiben und ihn als das Gute hinstellen? Denn auch die Seele und das Leben sind Spuren des Geistes; nach ihm strebt die Seele, nach ihm urteilt sie, nach ihm richtet sie sich, indem sie ausspricht, daß die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, und indem sie jede Art Tugend jeder Art Schlechtigkeit vorzieht; und was sie vor anderem hochschätzt, das wählt sie auch. Aber die Seele strebt nicht allein nach dem Geist. Der Geist ist nicht das letzte und höchste Ziel unseres Strebens, wie man mit Hilfe einer ausführlichen Erörterung beweisen kann; und nicht alles strebt nach dem Geist, wohl aber strebt alles nach dem Guten. Und die Wesen, welche den Geist nicht besitzen, suchen nicht alle ihn zu erwerben, aber die, welche ihn besitzen, stehen dabei nicht stille, sondern streben weiter nach dem Guten: Nach dem Geiste streben sie infolge einer Überlegung, nach dem Guten selbst schon, bevor die Vernunft in Tätigkeit tritt. Wenn es Gegenstand des Wunsches ist zu leben, immer zu sein und tätig zu sein, so ist das Gegenstand des Wunsches nicht insofern, als das Leben Geist,

sondern insofern als es gut ist, vom Guten stammt und zum Guten führt; denn so allein ist das Leben wünschenswert.

21. Was ist nun das Eine, das all dies zum Guten macht? Wagen wir es, wie folgt, auszusprechen: Der Geist und jenes Leben besitzen die Art des Guten und nur insofern sind sie erstrebenswert; sie besitzen die Art des Guten in dem Sinne, daß jenes Leben die Tätigkeit des Guten oder vielmehr die aus dem Guten hervorgehende Tätigkeit ist, der Geist aber die bereits bestimmte Tätigkeit. Sie sind voll himmlischen Glanzes und werden von der Seele erstrebt, da sie vom Guten stammen und sich wieder zum Guten hinwenden, mit dem sie wesensverwandt sind, ohne freilich das Gute an sich zu sein; weil sie aber die Art des Guten besitzen, sind sie nicht zu verwerfen. Denn wenn uns etwas nur wesensverwandt ist, ohne außerdem auch ein Gut zu sein, so meiden wir es gewöhnlich; wir lassen uns allerdings bisweilen von Dingen erregen, welche weit ab von uns liegen und tief unter uns stehen; wir empfinden sogar heftige Liebe zu diesen Dingen, aber nur dann, wenn sie nicht nur sind, was in ihrer Natur liegt, sondern eben noch etwas anderes von dorther hinzu empfangen haben. Denn wie die Körper, selbst wenn ihrem Wesen Licht beigemischt ist, dennoch eines andern Lichtes bedürfen, damit das in ihnen vorhandene Licht sichtbar werde, so bedürfen auch die geistigen Dinge trotz ihres eigenen Lichtes noch eines anderen besseren Lichtes, um sowohl für sich selbst als auch für andere Wesen sichtbar zu werden.

22. Wenn die Seele das Licht bemerkt, welches vom Guten über die geistigen Dinge ausgestrahlt wird, so wird sie zu ihnen hingezogen und findet einen köstlichen Genuß darin das Licht zu betrachten, welches an ihnen aufglänzt; so liebt man auch in dieser Welt die Körper nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der an ihnen erscheinenden Schönheit. Jedes der geistigen Dinge ist zwar, was es an sich ist; aber erstrebenswert wird es erst dadurch, daß das Gute es erleuchtet und ihm gewissermaßen Farbe verleiht, indem es

den Dingen die Reize verleiht und Liebe zu ihnen erweckt. Sobald die Seele die Einwirkung des Guten empfindet, wird sie bewegt, jauchzt auf und wird von heißer Sehnsucht getrieben: Es erwacht die Liebe in ihr[8]. Vorher aber fühlt sie sich nicht einmal zur Schönheit des Geistes hingezogen, denn diese Schönheit ist tot, solange sie nicht vom Guten erleuchtet wird. Die Seele bleibt dann in sich selbst matt und kalt, selbst in Gegenwart des Geistes. Wenn es aber über sie kommt wie eine Glut vom Guten her, dann erstarkt sie, erwacht und erhebt ihre Flügel; wenn sie dann auch für den Geist, welcher ihr nahe ist, leidenschaftlich erregt wird, so schwingt sie sich doch zu einem andern, noch Höheren auf, wie wenn sie sich daran erinnerte. Und solange es noch etwas Höheres gibt als das, was sie besitzt, steigt sie empor, fortgerissen durch ihre Natur, emporgehoben durch den, der ihr die sehnsüchtige Liebe eingehaucht. Sie erhebt sich über den Geist hinaus, aber über das Gute kann sie nicht weiter hinaus eilen, weil es nichts mehr darüber hinaus gibt. Solange sie den Geist betrachtet, schaut sie zwar Schönes und Ehrwürdiges, aber sie besitzt noch nicht völlig, was sie sucht. Denn der Geist gleicht einem Antlitz, dessen Schönheit den Blick noch nicht auf sich lenkt, weil der Schönheit die Anmut fehlt. Daher muß man auch hier sagen: Die Schönheit besteht viel mehr in dem, was an der Symmetrie hervorstrahlt, als in der Symmetrie selbst, und gerade dies ist eben das Liebenswerte. Denn warum leuchtet die Schönheit weit mehr in einem lebendigen Antlitz als in einem toten, welches nur eine Spur von Schönheit zeigt, auch wenn das Gesicht und die einzelnen Züge noch nicht entstellt sind? Warum sind die lebensvolleren Statuen schöner als andere, welche symmetrischer sind, und warum ein häßliches aber lebendiges Wesen schöner als ein schönes Marmorbild? Weil es erstrebenswerter ist; dies aber, weil es Seele besitzt, dies wieder, weil es der Art des Guten näher steht; und dies endlich, weil die Seele gewissermaßen vom Lichte des Guten

Farbe empfangen hat, weil sie, von ihm erleuchtet, erwacht ist und sich aufgeschwungen hat und mit emporzieht, was sie hat und es möglichst gut macht und erweckt.

23. Man darf sich also nicht wundern, wenn das Prinzip, dem die Seele nachjagt und das den Geist erleuchtet, welches in uns eingedrungen eine Spur von ihm erregt, eine solche Kraft hat, wodurch es eben die Seele an sich zieht und aus aller Irrfahrt zu sich zurückruft, damit sie bei ihm ausruhe. Wenn von diesem Prinzip alles ausgeht, dann gibt es nichts größeres als es, und alles andere ist kleiner. Wie wäre aber das Größte und Beste von allem Seienden nicht das Gute? Und wenn die Natur des Guten sich selbst vollständig genügen muß und keines andern irgendwie bedarf, kann man dann eine andere finden als sie, welche vor allem andern war, was sie ist, zu einer Zeit, als auch das Böse noch nicht war? Wenn aber das Böse später war, wenn es sich nur in den Dingen findet, welche in keiner Weise am Guten teilhaben und wenn es über das Böse hinaus nichts Schlechteres abwärts gibt, so steht das Böse zum Guten in konträrem Gegensatz, und es gibt zwischen diesen Gegensätzen keine Vermittlung. Dieses Prinzip ist also das Gute: Denn entweder gibt es überhaupt nichts Gutes oder, wenn es ein Gutes geben muß, so ist es dies Prinzip und kann nichts anderes sein. Wenn man die Existenz dieses Guten leugnen würde, so müßte man auch die des Bösen leugnen; die Dinge wären also dann hinsichtlich der Wahl von Natur indifferent; allein das ist unmöglich. Wenn nun das die Beschaffenheit des Guten ist, was bringt dann dieses Gute hervor? Es hat den Geist, es hat das Leben geschaffen und aus dem Geiste die Seelen und alle andern Wesen, welche am Geist, an der Vernunft oder dem Leben Anteil haben. Wer kann also wohl die Güte und Größe des Prinzips ausdrücken, welches dieser Dinge Quelle und Ursprung ist? Aber worin besteht sein gegenwärtiges Schaffen? Es erhält, was es geschaffen hat, es läßt das Denkende denken, das Lebendige leben, es haucht

Vernunft und Leben ein, es verleiht wenigstens Dasein den Dingen, die nicht fähig sind zu leben.

24. Was tut es für uns? Zur Beantwortung dieser Frage wiederholen wir, was wir vom Wesen des Lichtes gesagt haben, welches den Geist erleuchtet, an welchem ihrerseits die Seele teilnimmt. Doch lassen wir dies zunächst und beschäftigen wir uns zuvor mit folgenden schwierigen Fragen: Ist das Gute deswegen gut und heißt es darum gut, weil es für irgend ein Wesen erstrebenswert ist? Und ist das, was für ein Wesen erstrebenswert ist, für dasselbe auch gut? Und nennen wir das, was für alle erstrebenswert ist, das Gute? Man könnte dies wohl als ein Zeichen für das Gutsein betrachten, es muß aber doch wohl das Erstrebenswerte an sich eine derartige Natur haben, um mit Recht diesen Namen zu verdienen. Ferner: Streben die Wesen, welche nach dem Guten streben, darum nach ihm, weil sie etwas von ihm erhalten oder weil sie sich an ihm freuen? Und wenn sie etwas erhalten, worin besteht dies? Wenn sie sich aber darüber freuen, warum ist ihre Freude darüber größer als über jedes andere Ding? Damit ist schon die Frage ausgesprochen, ob das Gute durch sein eigenes Wesen oder durch etwas anderes gut ist, ferner, ob das Gute überhaupt für ein anderes gut ist oder für sich selbst. Was gut ist, ist es nicht für sich selbst, sondern gehört notwendig einem andern an; aber für welche Natur ist es gut? Denn es gibt eine Natur, für welche nichts gut ist. Auch die Einwendungen dürfen wir nicht unberücksichtigt lassen, welche uns vielleicht ein schwer zu überzeugender Gegner vorhalten wird: „Warum tut ihr denn so groß mit stolzen Namen? Ihr nennt das Leben gut, ihr nennt den Geist gut, und doch behauptet ihr immer, das Gute liege über diesen! Warum nennt ihr also den Geist gut, warum soll der ein Gut besitzen, der die Ideen selbst denkt, indem er jede von ihnen schaut? Vielleicht hat er sich täuschen lassen und ist von ihnen nur angenehm berührt worden und nennt darum das Leben ein Gut, während es doch nur an-

genehm ist; ist aber sein Dasein zufällig unangenehm, was soll er da noch von Gütern reden? Ist das bloße Dasein etwa ein Gut? Was hätte er daraus für einen Gewinn? Welcher Unterschied sollte für ihn bestehen zwischen dem Dasein oder Nichtdasein, wenn er nicht die Liebe zu sich selbst als Grund dieses Unterschiedes ansieht? Eine in unserer Natur liegende Täuschung und die Todesfurcht sind also die Gründe dafür, daß man den Geist und das Leben Güter nennt."[4])

25. Platon dachte anscheinend an diesen Einwurf, als er, wie im Philebos geschrieben steht, das Gute in einer Mischung von Geist und Lust bestehen ließ, anstatt es allein im Geist bestehen zu lassen; er merkte diese Schwierigkeit wohl und entschloß sich ganz richtig weder dazu, das Gute in der Lust bestehen zu lassen, noch dazu, den Geist allein ohne jede Beimischung von Lust als das Gute hinzustellen, weil er nicht sah, welches Moment in ihm unsere Lust erregen könnte. Vielleicht hatte Platon auch einen andern Beweggrund und ließ das Gute in einer Mischung bestehen, weil er urteilte, es müsse, da es eine solche Natur in sich enthalte, notwendig erfreulich sein, und alles Erstrebenswerte müsse für den, der es erreiche, durchaus erfreulich sein; wer also das Erfreuliche nicht habe, besitze auch das Gute nicht und wenn der Strebende keine Freude empfinde, so komme es daher, daß er das Gute noch nicht erreicht habe. Und diese Ansicht ist nicht so unrichtig: Denn Platon suchte nicht das Urgute zu bestimmen, sondern das Gute für den Menschen; dieses Gute gehört einem Wesen an, das sich vom Urguten unterscheidet, also ist es für dasselbe etwas anderes als das Urgute, es ist mangelhaft und zusammengesetzt; deshalb meint auch Platon, das, was für sich allein sei, besitze nichts Gutes, sondern existiere auf eine andere und höhere Weise. Das Gute muß also erstrebenswert sein, aber es wird nicht dadurch gut, daß es erstrebenswert ist, sondern es wird dadurch erstrebenswert, daß es gut ist[5]). Man findet also, wenn man in der Reihe der Wesen vom letzten bis zum ersten aufsteigt, daß das Gute eines jeden in

dem enthalten ist, welches ihm unmittelbar vorangeht, vorausgesetzt, daß man bei diesem Aufsteigen stufenweise vorschreitet, immer zum Höheren. Dann wird man Halt machen bei dem Höchsten, über welches hinaus man nichts mehr fassen kann, und dies wird das Erste, wahrhaft Wesentliche und Beherrschende sein, der Grund des Guten in allem übrigen. Für die Materie ist das Gute die Form, welche sie freudig aufnehmen würde, wenn sie Empfindung besäße; für den Körper ist das Gute die Seele, denn ohne sie wäre er nicht, noch könnte er bestehen; für die Seele ist das Gute die Tugend; geht man noch weiter hinauf, so kommt der Geist und über ihm die erste Natur, von der wir reden. Alles dies Gute wirkt auf das ein, dessen Gut es ist: Das eine verleiht Ordnung und Schönheit, das andere Leben, das dritte Denken und vernünftiges Leben; dem Geist endlich verleiht das Gute die Fähigkeit, eine aus dem Guten hervorgehende Tätigkeit zu sein und erfüllt ihn mit seinem Licht. Doch davon später.

26. Wenn ein Wesen, dem von Natur Empfindung verliehen ist, die Gegenwart des Guten genießt, wird es sich dieses Guten bewußt und sagt, daß es dasselbe besitze. Aber könnte es dabei nicht getäuscht werden? Damit dies möglich ist, müßte es etwas geben, was dem Guten ähnlich wäre; das könnte diese Täuschung hervorrufen; denn so wie das Gute sich einstellt, entfernt sich das Wesen von dem, was es getäuscht hatte. Das Verlangen und die Neigung eines jeden beweisen, daß es für jedes ein eigenes Gutes gibt. Die unbeseelten Dinge empfangen das, was für sie das Gute ist von einem andern, den beseelten Wesen erregt das Verlangen den Trieb zum Guten, wie auch die leblosen Körper Gegenstand der Sorgfalt und Pflege für die lebendigen sind, während die lebenden Wesen selbst für sich sorgen können. Daß etwas das Gute erlangt hat, kann man dann sicher annehmen, wenn es besser wird und dann seinen Sinn nicht mehr ändert, wenn es von ihm erfüllt wird, bei ihm bleibt und nichts anderes mehr sucht. Die Lust ist sich niemals selbst genug, denn sie

liebt nicht immer dasselbe; auch dann nicht, wenn das andere wieder eine Lust ist; denn immer neue Dinge sind es, an denen sie sich erfreut. Es darf somit das Gute, welches man wählt, nicht eine Affektion über das erste beste sein; denn sonst bleibt der, welcher diese Affektion für das Gute hält, leer, denn er besitzt nur die Affektion, welche jeder beliebige andere auch empfinden könnte. So wird sich auch niemand über die Lust freuen wollen, welche ein anderer empfindet bei dem Besitz eines Gutes, das jener nicht besitzt, so wenig man sich über seinen Sohn freuen kann, wenn man selbst keinen besitzt, oder über ein gutes Essen, wenn man nicht ißt, oder über den Liebesgenuß, wenn man der Geliebten ferne ist oder sich nicht mit ihr einläßt.

27. Was muß einem jeden zu teil geworden sein, damit er besitzt, was ihm zukommt? Eine Form, werden wir sagen; der Materie ist eine Form zu teil geworden und auch der Seele eine, nämlich die Tugend; ist diese Form nun dadurch, daß sie einem Wesen eigentümlich ist, für dies Wesen das Gute, und richtet sich das Streben auf das Eigentümliche? Nein, denn auch das Ähnliche ist eigentümlich, und wenn ein Wesen nach diesem strebt und sich über sein Ebenbild freut, so besitzt es das Gute noch nicht. Wir werden also, was wir als gut zugestanden haben, nicht als eigentümlich gelten lassen. Das Gute gehört also dem hervorragenden Teile des Eigentümlichen an und dem besseren Teile dessen, zu dem es im Verhältnis der Möglichkeit steht. Denn wenn es zu einem entsprechenden Ding im Verhältnis der Möglichkeit steht, so bedarf es desselben; wessen es aber als des besseren bedarf, das ist für es gut. Nun ist die Materie von allen das Bedürftigste, und ihr kommt die letzte Form zu, denn nach ihr erhebt man sich stufenweise nach oben. Wenn aber etwas für sich selbst gut ist, so ist für es in noch viel höherem Grade seine Vollendung, seine Form und Vortrefflichkeit gut, und da es seiner eigenen Natur nach so beschaffen ist, so kommt ihm auch das zugute, daß es selbst Gutes schafft. Aber warum

ist das, was es von dem nächst höheren Wesen empfängt, für es das Gute? Weil es ihm am meisten eigentümlich ist? Nein, sondern weil es ein Teil des Guten ist. Deshalb haben auch die reinen und besten Menschen eine viel nähere Verwandtschaft untereinander.

Es ist also töricht darüber nachzuforschen, warum das, was für sich selbst gut ist, gut sei, als ob es hinsichtlich seiner selbst aus seiner eigenen Natur heraustreten und sich selbst nicht als gut lieben könnte. Aber bei dem Einfachen handelt es sich um die Frage, ob in einem Wesen, in welchem Verschiedenes nicht vorkommt, die Verwandschaft mit sich selbst für es selbst das Gute ist. So aber, wenn diese Aussagen richtig sind, findet man das Gute in einem Wesen durch ein allmähliches Aufsteigen', und nicht das Streben macht das Gute, sondern das Streben entsteht, weil etwas gut ist, und wer das Gute erwirbt, empfängt von ihm etwas, und das Angenehme ist eine Begleiterscheinung der Erwerbung des Guten. Aber auch, wenn das Angenehme das Gute nicht begleiten würde, wäre das Gute trotzdem, schon um seiner selbst willen, zu erstreben.

28. Wir wollen jetzt die Folgen aus der bisherigen Erörterung ziehen. Wenn alles, was ein Wesen als Gutes empfängt, eine Form ist und der Materie das Gute als Form innewohnt, so hätte doch wohl die Materie, wenn sie die Fähigkeit gehabt hätte zu wollen, gewünscht, nur Form geworden zu sein. Aber wenn sie das wollte, so wird sie untergehen wollen; das Gute aber sucht alles für sich. Aber vielleicht wird sie nicht wünschen Materie zu sein, sondern nur zu sein, und im Besitz dieses Seins wird sie das Böse in sich abwerfen wollen. Aber wie soll das Böse ein Streben nach dem Guten besitzen? Wir legten ja auch der Materie kein Streben bei, sondern es war nur eine Annahme, daß wir ihr Empfindung beilegten, wenn das überhaupt möglich ist unter Festhaltung des Begriffs der Materie; wir zeigten, daß die Materie, wenn die Form gleichsam wie ein Traum-

bild vom Guten zu ihr hinzutritt, in eine höhere Rangordnung eingetreten ist. Ist nun die Materie das Böse, so ist die Sache klar; ist sie aber etwas anderes, etwa die Schlechtigkeit, und hat ihr Wesen Empfindung gewonnen, so fragt sich, ob das Eigentümliche hinsichtlich des besseren Teiles auch dann noch das Gute an ihr sein wird. Aber nicht die Schlechtigkeit der Materie selbst wählte das Gute, sondern das mit dem Bösen Behaftete in ihr. Wenn aber ihre Wesenheit und das Böse dasselbe sind, wie soll sie dann das Gute wählen? Wird etwa das Böse, wenn es Empfindung seiner selbst gewinnt, sich selbst lieben? Aber wie soll, was nicht liebenswert ist, geliebt werden können? Wir haben ja das Gute eines Wesens gar nicht in das ihm Eigentümliche gesetzt. Doch hiervon nur so viel. Aber wenn das Gute Form ist und zwar desto mehr, je höher man aufsteigt, da die Seele in höherem Grade Form ist als die Form des Körpers und der eine Teil der Seele mehr als der andere und der Geist mehr als die Seele, so rückt das Gute in umgekehrtem Verhältnis mit der Materie fort und kommt demjenigen zu, der sich von ihr reinigt und befreit, der Möglichkeit nach einem jeden, am meisten aber dem, was alles Materielle ablegt. So ist auch die Natur des Guten, die sich getrennt hat von jeder Materie oder vielmehr niemals mit ihr in Berührung gekommen ist, hinaufgeflohen zu der formlosen Natur, von welcher die erste Form abstammt. Doch davon später.

29. Wenn die Lust dem Guten nicht folgt, aber vor der Lust etwas da ist, welches auch die Lust hervorbringt, warum soll es dann nicht begehrenswert sein? Mit dem Worte begehrenswert haben wir schon ausgesprochen, daß es von Lust begleitet ist. Aber könnte es nicht zwar vorhanden, aber möglicherweise nicht begehrenswert sein? In diesem Falle wird trotz des Vorhandenseins des Guten das, was die Empfindung davon hat, nicht erkennen, daß es vorhanden ist. Oder was soll hindern, daß jemand die Gegenwart des Guten erkennt, ohne doch irgendwie dadurch erregt zu werden,

daß er es besitzt, ein Fall, der besonders bei dem Weisen und dem Nichtbedürftigen eintreten wird. Darum kommt die Lust auch dem Ersten nicht zu: nicht nur deshalb, weil es einfach ist, sondern weil die Ursache der Lust in der Erwerbung des Fehlenden besteht. Auch das wird klar sein, wenn wir alles noch übrige erläutert und die entgegengesetzte Ansicht zurückgewiesen haben. Nämlich diejenige, welche nicht weiß, welchen Nutzen ein zum Empfang des Guten befähigter Mensch davon haben soll, wenn das Hören dieser Dinge auf ihn durchaus keinen Eindruck macht, weil ihm das Verständnis dafür fehlt, sei es, daß er nur Worte vernimmt, sei es, daß er etwas anderes darunter versteht oder nach etwas sinnlich Wahrnehmbarem sucht und das Gute in Geld oder sonstigen Dingen derart bestehen läßt. Ihm erwidern wir: wenn du diese Dinge gering achtest, so gibst du zu, daß du bei dir selbst ein Gutes aufstellst, aber du weißt nicht, wie es mit der in dir liegenden Vorstellung zusammenstimmen soll. Denn wenn man gar keine Kenntnis und kein Verständnis vom Guten hat, kann man unmöglich urteilen, dies oder jenes ist das Gute nicht. Vielleicht ahnt so ein Mensch wenigstens, daß das Gute über dem Geist hinaus liegt. Er möge dann, wenn er an das Gute oder, was diesem nahe liegt, herantritt und es nicht erkennt, von den Gegensätzen aus zum richtigen Begriffe fortschreiten. Denn sonst wird er nicht einmal den Unverstand für ein Übel halten, obgleich doch jederman vernünftig sein möchte und mit seiner Vernunft prahlt, wie auch die sinnlichen Wahrnehmungen gerne wahres Wissen sein möchten. Wenn also der Geist und besonders der erste Geist wertvoll und schön ist, welche Bewunderung würde uns erst einflößen, wer den Schöpfer und Vater dieses Geistes erkennen könnte! Wer also Sein und Leben verachtet, legt gegen sich selbst ein Zeugnis ab und gegen alle seine eigenen Affekte. Wer das Leben verachtet, verachtet es nur, weil ihm der Tod beigemischt ist, aber das wahre Leben verachtet er nicht.

30. Wir müssen jetzt durch eine umfassende Betrachtung des Guten untersuchen, ob die Lust mit dem Guten vermischt sein muß, damit das Leben nicht unvollkommen bleibt, falls man die göttlichen Dinge und besonders ihre Quelle anschaut. Nimmt man an, das Gute sei zusammengesetzt aus dem Geist, als seiner Grundlage und der Affektion der Seele, welche eine Folge des Denkens ist, so setzt man nicht den *Zweck* der Seele noch das Gute an sich als das Zusammengesetzte, sondern darnach wäre der Geist das Gute, und wir freuen uns ihn zu besitzen; das wäre die eine Ansicht vom Guten. Nach einer andern wäre die Lust mit dem Guten vermischt, und das Gute wäre eine einzige aus beiden gemischte Substanz, so daß wir diesen Geist erwerben oder auch nur anschauen müßten, um in den Besitz des Guten zu gelangen: Denn, sagen die Anhänger dieser Meinung, eines dieser Dinge allein kann unmöglich das Gute werden oder als solches erstrebenswert sein. Wie kann aber, sagen wir, der Geist durch die Lust zu einer in sich geschlossenen einheitlichen Natur gemischt werden? Niemand wird wohl die körperliche Lust für fähig halten dem Geiste beigemischt zu werden, aber auch alle unvernünftigen Freuden der Seele sind dessen nicht fähig. Wahr ist nur, daß jeder Tätigkeit, jedem Zustand und Leben gewisse Begleiterscheinungen, Lust oder Unlust folgen oder mit ihnen verknüpft sein müssen: Demzufolge begegnet die Tätigkeit in ihrem naturgemäßen Verlauf einem Hindernis, demzufolge kann sich dem Leben etwas von seinem Gegenteil beimischen, welches seine Unabhängigkeit stört; aber andererseits geht die Tätigkeit vor sich, ohne daß etwas ihre ungetrübte und reine Wirkung stört, und das Leben befindet sich dann in einem glänzenden Zustand. Wer diesen Zustand des Geistes als wünschenswert und vorzüglich vor allem betrachtet, sagt, es sei mit Lust vermischt, weil es ihm an einem besseren, zutreffenderen Ausdruck dafür fehlt. Das ist auch der Sinn der Ausdrücke, die man von irdischen Freuden entlehnt und hierauf über-

trägt, z. B. „Er war trunken vom Nektar und ging zum Mahle und zur Bewirtung“, oder „Vater Zeus lächelte“, wie die Dichter sich ausdrücken usw. Dieser glückliche Zustand des Geistes ist allerdings der würdigste Gegenstand unserer Freude, unserer Liebe und Sehnsucht; er ist nicht vorübergehend und besteht nicht in Bewegung; aber sein Prinzip ist es, das den Geist farbenreich, leuchtend und strahlend macht. Darum fügt Platon auch das Wort „Wahrheit“ zu der Mischung hinzu und stellte über sie das Maß[*]; die Symmetrie und die Schönheit in dieser Mischung läßt er von dorther in das Schöne eingegangen sein. Das ist das Gute, welches uns angehört, und der Teil, der uns eigentümlich ist. Es ist der höchste Gegenstand unseres Strebens, den wir erreichen, wenn wir uns in uns selbst auf das beste Teil unserer selbst zurückziehen; dies halten wir für symmetrisch und schön, diese zusammengesetzte Form ist ein Leben voll Klarheit, Vernunft und Schönheit.

31. Da alle Dinge durch jenes über alles Erhabene verschönt wurden und von ihm ihr Licht erhielten, so empfing der Geist den Glanz der vernünftigen Tätigkeit, durch den er die Natur erleuchtete, und so erhielt auch die Seele in gleicher Weise die Kraft zum Leben dadurch, daß sie eine Quelle reicheren Lebens in ihm fand; der Geist erhob sich also dorthin und blieb dort, da er Wohlgefallen daran gefunden hatte um ihn herum zu sein, auch die Seele wandte sich dorthin, soweit sie es vermochte, sobald sie ihn erkannt und erblickt hatte, voll Freude an dem Schauen und voll Erstaunen über den Anblick, der ihr zuteil wurde, sie schaute wie betroffen und fühlte, daß sie etwas von ihm in sich trug, und ein sehnsüchtiges Verlangen wurde in ihr wach, wie in dem, der durch ein Bild des geliebten Gegenstandes erregt wird und in dem Bilde stets das geliebte Wesen selbst sehen will. Hier in dieser Welt sucht sich der Liebende dem Geliebten ähnlich zu gestalten, er schmückt seinen Leib und sucht auch seine Seele nach dem Vorbild des Geliebten zu

gestalten, um möglichst wenig hinter der Besonnenheit und den sonstigen Tugenden des Geliebten zurückzubleiben; denn sonst würde er von ihm verachtet werden; und so allein kann es ja eine wirkliche Gemeinschaft geben [7]): Gerade so liebt auch die Seele das Gute, weil sie von ihm von Anfang an zur Liebe erregt wurde. Und wenn sie bereit ist zu lieben, wartet sie nicht, bis die Schönheit hier sie an das Gute erinnert; im Besitze des Eros, auch wenn sie es nicht weiß, sucht sie stets, und, vom Verlangen nach dem Guten getragen, verachtet sie die Dinge hier, beim Anblick der irdischen Schönheit schöpft sie Verdacht gegen sie, weil sie sie in Fleisch und Blut sieht, beschmutzt durch ihre jetzige Behausung, auseinandergezogen durch räumliche Entfernungen, mit einem Wort nicht die Schönheit an und für sich; denn man glaube doch ja nicht, daß jene Schönheit, wie sie ist, es gewagt hätte, in den Schmutz der Körperlichkeit herabzusteigen, sich selbst zu besudeln und zu verdunkeln; und wenn die Seele die Schönheiten hier in beständigem Flusse vorüberziehen sieht, dann erkennt sie erst recht, daß sie den Glanz, von dem sie erstrahlen, anderswoher haben. Dann erhebt sie sich zu jenem Reich, stark genug, um zu finden, was sie liebt, und sie läßt nicht ab, bis sie ergriffen hat, es müßte ihr denn etwa jemand den Eros geraubt haben; dort angekommen schaut sie die wahre Schönheit und die wahre Wesenheit, sie wird stark, von dem Leben des Seienden erfüllt, sie wird selbst ein wahrhaft Seiendes und hat ein wahres Verständnis dafür gewonnen, und in seiner Gegenwart nimmt sie wahr, was sie schon längst suchte.

32. Wo ist nun der Schöpfer dieser wunderbaren Schönheit, dieses vollkommenen Lebens, wo der Erzeuger dieser Wesenheit? Siehst du die Schönheit an all diesen mannigfaltig gestalteten Formen? Schön ist es hier zu weilen, aber wer zum Schönen gelangt ist, muß forschen, woher es stammt und woher seine Schönheit kommt. Die Quelle dieser Schönheit darf selbst nichts vom Schönen sein, denn sonst wäre sie

nur etwas von ihm, also ein Teil. Sie kann auch nicht diese oder jene Gestalt sein, noch eine einzelne Kraft, noch auch alle Gestalten und Kräfte, welche in der Welt sind oder werden; sie muß vielmehr über allen Gestalten und Kräften sein. Das höchste Prinzip ist also formlos, es bedarf keiner Gestalt, aber von ihm stammt alle vernünftige Gestalt ab. Denn das Gewordene mußte bei seinem Werden etwas werden und erhielt seine eigene Gestalt; wer aber hätte machen können, was niemand machte? Dies erste Prinzip ist also alles und doch wieder nichts von dem Seienden: nichts, weil es früher ist als alles; alles, weil es die Quelle von allem ist. Welche Größe könnte aber das haben, welches alles schaffen kann? Es könnte unendlich sein; aber wenn es unendlich wäre, so hätte es doch keine Größe; denn Größe findet sich nur in den Dingen, welche den letzten Raum einnehmen. Und wenn es diese schaffen soll, so darf es sie nicht schon haben. Wenn man bei der Wesenheit von Größe spricht, meint man nichts Quantitatives, wohl aber kann etwas nach dem Ersten Größe besitzen. Die Größe des Ersten besteht darin, daß es nichts Mächtigeres gibt als es, und daß sich nichts mit ihm vergleichen kann; mit was von ihm sollte sich auch etwas vergleichen, das nichts besitzt, was ihm gleichkommt? Wendet man von ihm den Ausdruck „ewig" und „überall" an, so schreibt man ihm kein Maß und auch keine Maßlosigkeit zu; wie könnte man sonst das andere messen? Man gibt ihm aber auch keine Gestalt. In der Tat erregt der ersehnte Gegenstand, an welchem man keine Gestalt noch Form erfassen kann, die größte Sehnsucht, das größte Verlangen, und die Liebe zu ihm ist unermeßlich; denn hier ist die Liebe ohne Grenzen, weil auch ihr Gegenstand keine Grenzen besitzt; sie ist unbegrenzt, weil auch die Schönheit ihres Gegenstandes über alle Schönheit erhaben ist. Da es kein Wesen ist, welche Schönheit sollte es sein? Da es aber der höchste Gegenstand der Liebe ist, so ist es der Schöpfer der Schönheit. Als die schöpferische Kraft alles Schönen ist es die Blüte,

welche die Schönheit hervorbringt; denn es erzeugt sie und macht sie noch schöner durch den Überfluß von Schönheit, der von ihm ausgeht. Es ist also Quelle der Schönheit und ihr höchstes Maß. Als Quelle der Schönheit macht es alles schön, dessen Prinzip es ist, aber es verleiht die Schönheit nicht in bestimmter Gestalt; sondern auch, was es hervorbringt, ist gestaltlos, oder besser gesagt, besitzt Gestalt in einem andern Sinn, als man gewöhnlich unter Gestalt versteht; denn gewöhnlich versteht man unter Gestalt nur ein einfaches Attribut einer Wesenheit, aber die Gestalt, welche in sich selbst besteht, ist über alle Gestalt im gewöhnlichen Sinne erhaben. Das also, was an der Schönheit Anteil hat, ist gestaltet worden, die Schönheit selbst nicht.

33. Wenn wir also von absoluter Schönheit sprechen, müssen wir von jeder bestimmten Gestalt absehen und dürfen uns keine derart vor Augen stellen, denn sonst würden wir von der absoluten Schönheit herabsinken zu einer Sache, welche nur infolge einer dunkeln Teilnahme schön genannt wird, während die absolute Schönheit eine gestaltlose Form ist, wenn anders man den Ausdruck Form hier überhaupt zuläßt. Nur wenn man von aller Gestalt absieht, nähert man sich dieser Form; auch von der begrifflichen Gestalt muß man absehen, wodurch wir eines von dem andern unterscheiden, wie etwa die Gerechtigkeit und die Selbstbeherrschung, welche doch beide schön sind. Wenn der Geist etwas Eigenes denkt, so ist er verringert, selbst wenn er alles zusammen ergreift, was sich in ihm findet; erfaßt er ein Einzelnes, so hat er eben eine Gestalt, erfaßt er alles als eine vielfache Gestalt, so steht er vor der weiteren Frage, wie man das zu begreifen hat, was über jenem allseitig und vielfach Schönen steht und nicht vielfach ist; die Seele verlangt nach ihm, ohne zu wissen warum, während die Vernunft uns sagt, dies sei das wahrhaft Schöne, da die Natur des Besten und Liebenswertesten in dem durchaus Formlosen besteht. Was du daher auch, es zu Form gestaltend, der Seele zeigst, sie sucht in

ihm immer ein anderes, das gestaltende Prinzip. Die Vernunft lehrt also, daß alles, was eine Gestalt hat, daß die Gestalt oder die Form durch eine Grenze bemessen sind; und alles dies ist weder sich selbst genug noch durch sich selbst schön, und seine Schönheit ist nicht rein. Das Geistige muß freilich für schön gelten, aber das wahrhaft Schöne, das Überschöne darf nicht begrenzt sein, also darf es auch nicht gestaltet, nicht Form sein. Das Urschöne ist also formlos, und die wesentliche Schönheit dort ist die Natur des geistigen Guten. Die bezeugt auch der Zustand des Liebenden: So lange sein Auge am sinnlichen Gegenstand haftet, liebt er noch nicht wahrhaft; wenn er sich aber über den sinnlichen Gegenstand erhebt und dazu gelangt in ungeteilter Seele ein nicht mehr sinnliches Urbild zu erzeugen, dann entsteht in ihm der Eros. Er sucht dann den geliebten Gegenstand zu schauen, um die Glut zu kühlen, die ihn verzehrt; hat er aber eine Vorstellung davon erhalten, wie man sich zu dem Gestaltloseren erheben muß, so verlangt er nach ihm; denn auch was ihn von Anfang an erregte, ist eine aus trübem Schein eingehauchte Liebe zu einem großen Licht. Die Gestalt ist nur eine Spur des Gestaltlosen; dieses also erzeugt die Gestalt, aber nicht umgekehrt, und es erzeugt sie, sobald die Materie hinzukommt. Die Materie ist notwendigerweise sehr weit entfernt von ihm, denn sie hat nicht einmal eine der untersten Formen aus sich selbst. Ist also das Liebenswerte nicht die Materie, sondern das durch die Form Gestaltete, stammt ferner die Form an der Materie von der Seele und ist die Seele eine höhere Form, aber niedriger als der Geist und weniger liebenswert als er, so muß man die ursprüngliche Natur des Schönen als erhaben über jede Form annehmen.

34. Wir wundern uns also nicht mehr, wenn die lebhafteste Sehnsucht durch das erregt wird, was auch von der geistigen Gestalt gänzlich entfernt ist; legt doch auch die Seele, sobald sie von Liebe zu ihm entflammt ist, jede Gestalt, die sie hat, ab, selbst die geistige, welche etwa in ihr ruht. Denn jenem

Höchsten kann man sich weder nähern noch in Harmonie mit ihm treten, solange man noch etwas anderes besitzt und sich mit ihm zu schaffen macht; die Seele darf also weder etwas Böses noch etwas Gutes bereit haben, damit sie allein jenes Höchste allein aufnehmen kann. Ist ihr dieses Glück zuteil geworden und ist jenes Höchste zu ihr gekommen oder vielmehr ihr in seiner Gegenwart offenbar geworden, wenn sie sich von allem andern freigemacht, wenn sie sich so gut als möglich dazu bereitet hat und ihm ähnlich geworden ist durch die Mittel, die denen bekannt sind, die sich dazu bereiten, so schaut sie in sich selbst das plötzliche Aufleuchten des Höheren: Kein Zwischenraum ist mehr da, es sind nicht mehr zwei, sondern beide sind eins; die Seele und jenes Höchste sind nicht von einander zu unterscheiden, solange jenes da ist; diese Vereinigung ahmen hier in dieser Welt die Liebenden nach, die ihr Wesen zu einem einzigen verschmelzen wollen. In diesem Zustand merkt die Seele nichts mehr von ihrem Körper, sie fühlt nicht mehr, ob sie lebt, ob sie ein Mensch ist, ob eine Wesenheit, ob alles, denn das Schauen all dieser Dinge ist ihr nicht mehr angemessen, und sie hat nicht einmal Zeit für sie und will sich auch mit ihnen nicht mehr abgeben; sondern jenes Höchste allein sucht sie und trifft mit ihm zusammen und schaut nur auf jenes statt auf sich selbst; von welcher Art ist ihr Zustand in diesem Augenblick? Doch nicht einmal auf ihn zu achten hat sie Zeit. Mit nichts von allem würde sie also dies Schauen vertauschen, auch wenn man ihr den ganzen Himmel anböte; denn es gibt ja nichts Höheres mehr, nichts Besseres; denn höher kann sie ja nicht mehr steigen, und alles andere, mag es auch noch so hoch sein, kann sie ja nur sehen, wenn sie herabsteigt. In diesem Zustand allein kann die Seele urteilen und erkennen, daß sie wirklich besitzt, was sie erstrebt, und behaupten, daß es nichts Besseres als das gibt. Jede Täuschung ist da ausgeschlossen, denn es gibt nichts wahreres als die Wahrheit selbst. Was die Seele s a g t, das i s t sie auch, sie

sagt es aber erst später, sie sagt es schweigend; in ihrem Glücksgefühl täuscht sie sich nicht darüber, daß sie ein Glücksgefühl besitzt, auch spricht sie nicht mehr von Glücksgefühl, wenn der Körper einen Sinnenkitzel empfindet, sondern wenn sie das geworden ist, was sie damals war, als sie jenes Glücksgefühl empfand. Alles andere, was sie früher entzückte, Herrschaft, Macht, Reichtum, Schönheit, Wissenschaft, alles das scheint ihr jetzt verächtlich, und sie spricht es aus; sie würde das aber nicht sagen, wenn sie nicht etwas Besseres als dies erlangt hätte. Sie fürchtet auch kein Unglück, solange sie mit ihm vereint ist und es schaut: Alles um sie herum könnte zugrunde gehen, ja dies geschähe ihr sogar nach Wunsch, damit sie mit ihm allein übrig bliebe; so groß ist ihr Glücksgefühl.

35. In diesem Zustand verschmäht die Seele sogar das Denken, das sie sonst liebte; denn das Denken ist eine Art Bewegung, und sie selbst will doch nicht bewegt werden. Sie nennt den, den sie schaut, nicht einmal Geist, obwohl sie ihn nur schaut, weil sie selbst Geist geworden ist, weil sie gleichsam ganz mit Geist erfüllt und an den geistigen Ort gelangt ist. Im Geiste angelangt und in seiner Nähe denkt sie das Geistige und, wenn sie ihn erblickt hat, läßt sie alles andere fahren. Sie macht es wie jemand, der in ein bunt geschmücktes und gar schönes Haus kommt: Er beschaut dann jedes einzelne Schmuckstück und bewundert es, bevor er den Herrn des Hauses gesehen hat; hat er aber ihn erblickt und bewundert, ihn, der ganz anderer Natur als alle die Prachtstücke und des wahren Schauens wert ist, so läßt er jene und blickt hinfort nur noch diesen an, und sieht in unausgesetztem Schauen keinen sichtbaren Gegenstand mehr, sondern sein Schauen vereinigt sich mit dem geschauten Gegenstand, und was in ihm zuvor geschauter Gegenstand war, ist nunmehr zum Schauen geworden und läßt ihn alle andern Gegenstände des Schauens vergessen. Dieses Gleichnis wird zutreffend sein, wenn der Herr, der dem Beschauer entgegentritt, kein Mensch, sondern ein Gott

ist, und zwar keiner, der sichtbar erscheint, sondern der die Seele des Schauenden ganz erfüllt. Der Geist muß also eine doppelte Kraft besitzen: mit der einen, der denkenden, schaut er die Dinge in sich, mit der andern erfaßt er, was über ihm liegt durch eine Art Intuition, durch welche er früher allein sah, und sehend später auch den Intellekt erhielt und mit dem Einen eins wurde. Jenes erste Schauen ist das des denkenden, dieses das des liebenden Geistes. Denn wenn er, trunken vom Nektar, das Denken verliert, wird er ein liebender, einfach geworden zum reinen Glücksgefühl durch die Sättigung; es ist für ihn dann besser derart trunken als ernst zu sein. Erblickt aber der Geist in diesem Zustande Teil für Teil, eines nach dem andern? Nein: die lehrhafte Darstellung läßt die Dinge sich entwickeln, aber der Geist besitzt das Denken immer, er besitzt auch die Macht nicht zu denken, das heißt Gott anders zu ergreifen als durch das Denken. Denn dadurch, daß er ihn schaut, hat er in sich gewisse Keime aufgenommen und hat auch ein Bewußtsein davon, wann diese werden und in ihm vorhanden sind; wenn er sie schaut, sagt man, er denke, Gott dagegen schaut er mit jener Kraft, durch die er später denken sollte. Die Seele aber schaut nur dann, wenn sie den Geist in ihr gleichsam zertrümmert und vernichtet, oder vielmehr, ihr Geist schaut zuerst, aber das Schauen gelangt auch zu ihr, und die beiden werden dann eins. Ausgebreitet über ihnen und ihrer Verbindung harmonisch eingefügt schwebt das Gute über sie hin, verbindet die zwei zur Einheit und haftet an ihnen; es verleiht ihnen seliges Schauen und Empfinden, es hebt sie soweit empor, daß sie weder in irgend einem Raum noch in irgend etwas, das ein anderes enthält, sich befinden, denn auch das Gute selbst ist nicht irgendwo; aber der geistige Ort ist in ihm, nicht umgekehrt, darum bewegt sich dann auch die Seele nicht, denn auch jenes bewegt sich nicht; ja sie ist nicht mehr Seele, denn auch jenes ist nicht Leben, sondern steht über dem Leben, sie ist auch nicht Geist, denn jenes steht auch

über dem Geist, und sie muß doch jenem ähnlich sein; und sie erfaßt Gott nicht mit dem Denken, denn auch er denkt nicht.

36. Das Übrige ist klar. Auch über den letzten Punkt haben wir schon gesprochen. Trotzdem aber ist es gut, noch etwas hinzuzufügen, indem wir von hier beginnen und in begriffsmäßiger Erörterung fortschreiten. Die Erkenntnis oder das unmittelbare Ergreifen des Guten ist das größte[8]); Platon nennt es das größte Wissen, womit er nicht das Schauen des Guten meint, sondern das ihm vorhergehende Wissen. Dies lehren Analogien, Verneinungen, Kenntnisse seiner Wirkungen und die mancherlei Grade des Aufsteigens bis zu ihm. Zu ihm leiten Reinigungen, Tugenden, Veredelungen, der Aufschwung zum Geistigen, das Verweilen bei ihm und Genießen der Dinge daselbst; wer hierzu gelangt ist, wird zugleich Subjekt und Objekt des Schauens seiner selbst und der übrigen Dinge, er wird Wesenheit, Geist und vollkommenes Leben und schaut diese Dinge nicht mehr als außer ihm befindlich; in diesen Zustand gelangt, nähert er sich dem, welcher unmittelbar über dem Geistigen liegt und über alles Geistige seinen Glanz ausgießt. Er läßt dann alles Wissen, das ihn bis hierher geleitet hat, und, feststehend im Schönen, denkt er bis zu dem Punkte, auf welchem er sich befindet; aber getragen gleichsam von derselben Woge des Geistes und emporgehoben von ihrem Schwall, schaut er plötzlich, ohne zu wissen wie. Das Schauen füllt seine Augen mit Licht und läßt ihn nichts anderes mehr sehen: Er schaut das Licht selbst, denn da ist nicht auf der einen Seite das Licht, auf der andern der geschaute Gegenstand, da ist nicht Denkendes und Gedachtes, sondern nur eine Klarheit, welche später diese Dinge erzeugt und sie in seinem Schoße verharren läßt; er selbst ist die Klarheit, welche den Geist erzeugt, aber er verlöscht nicht im Schaffen, sondern bleibt in sich selbst, der Geist aber entsteht, während jener in sich selbst bleibt; denn wäre jener nicht von der Art, so würde der Geist nicht zu Stand und Wesen gelangen.

37. Wer diesem ersten Prinzip das Denken zuspricht, hat ihm wenigstens das Wissen der geringeren Dinge und seiner Wirkungen nicht zugesprochen[9]; und doch haben einige behauptet, es sei töricht, anzunehmen, daß Gott nicht auch die andern Dinge erkenne; jene sprachen ihn, da sie nichts Wertvolleres fanden, das Denken seiner selbst zu, als ob er dadurch ehrwürdiger erschiene, und als ob das Denken besser wäre als das Ansichsein, und als ob nicht er selbst es wäre, welcher dem Denken erst seinen Wert verleiht; denn wodurch hat Gott seinen Wert, durch das Denken oder durch sich selbst? Wenn durch das Denken, so ist er durch sich selbst nicht wertvoll oder wenigstens von geringerem Werte; wenn durch sich selbst, so ist er vor allem Denken schon vollkommen und wird nicht erst durch das Denken vollendet. Wenn ihm aber das Denken zukommen soll, weil es Wirklichkeit und nicht Möglichkeit ist, so sagt man von ihm, wenn er eine immer denkende Wesenheit ist, und man ihn deshalb Wirklichkeit nennt, zugleich zwei Dinge aus, nämlich Wesenheit und Denken; dann ist er aber nicht mehr ein einfaches Prinzip, sondern man fügt ihm etwas Fremdes bei, wie etwa den Augen das Sehen in Wirklichkeit, wenn man annimmt, daß sie immer sehen. Behauptet man aber, er denke in Wirklichkeit, weil er Wirklichkeit und Denken sei, so denkt er nicht als Denken, wie auch die Bewegung nicht wieder bewegt zu werden braucht. Aber wie, ihr nennt doch selbst Gott Wesenheit und Wirklichkeit? — Nach unserer Ansicht sind Wesenheit und Wirklichkeit vielfache und verschiedene Dinge, aber das Erste ist einfach. Nur dem Prinzip, welches vom Ersten ausgeht, legen wir das Denken bei und das Suchen seiner selbst und seines Ursprungs, und wir nehmen an, daß das, welches sich im Schauen nach dem Ersten hinwendet und es zu erkennen sucht, den Namen Geist verdient; was aber weder geworden ist noch etwas Höheres über sich hat, sondern ewig ist, was es ist: Welchen Grund zum Denken soll das haben? Von ihm sagt Platon mit Recht, es stehe

über dem Geist. Denn ein Geist, welcher nicht denkt, wäre ein Widerspruch; wessen Natur es ist zu denken, hört notwendigerweise auf geistig zu sein, wenn es nicht denkt. Wem aber gar keine Funktion zukommt, was könnte man dem beilegen, um dann, wenn es ihm fehlt, von ihm auszusagen, es vollbringe es nicht? Das wäre gerade, wie wenn man Gott deswegen tadeln wollte, weil er nicht die Arzneikunst ausübt. Ihm kommt aber keine Funktion zu, denn er ist sich selbst genug, und er, der über allem steht, braucht nichts außer sich zu suchen; denn ihm selbst und den andern Dingen genügt es zu sein, was er ist.

38. Ja man kann von ihm eigentlich nicht einmal aussagen: „er ist“, denn auch des Seins bedarf er durchaus nicht; auch das Prädikat: „er ist gut“ wird ja nicht von ihm ausgesagt, sondern von dem Prinzip, dem das Sein zukommt; „er ist“ kann man von Gott nur aussagen, wenn man ihm damit kein Attribut zusprechen will, sondern nur bezeichnen, was er ist. Wir sagen von ihm das Gute aus nicht als ein Prädikat, auch nicht in der Meinung, daß ihm dies zukommt, sondern daß er dasselbe ist; ferner halten wir es zwar nicht für richtig, zu sagen „er ist das Gute“, da wir aber bei völliger Negierung und Beraubung ihn überhaupt nicht mehr ausdrücken könnten, so nennen wir ihn, um nicht bald dies, bald jenes aus ihm zu machen, auf diese Art das Gute, wie wenn er des Prädikats „er ist“ nicht mehr bedürfe. Aber, wird man sagen, wie kann man eine Natur gelten lassen, welche weder Empfindung noch Selbstbewußtsein hat? Warum soll sie aber nicht erkennen und sagen können: Ich bin? Aber sie ist eben nicht in dem gewöhnlichen Sinn. Warum soll sie nicht sagen können: Ich bin gut? Aber dann wird sie wieder das Sein von sich aussagen. Aber was wird sie denn hinzufügen, wenn sie nur aussagt: Das Gute? Denn das Prädikat „gut“ kann man wohl von etwas aussagen, ohne das Prädikat „ist“ hinzusetzen zu müssen, wenn man nicht das Gute von einem andern Wesen aussagt nach Art eines Attributs. Wer sich aber selbst als gut

denkt, wird doch immer sagen müssen: ich bin das Gute; wonicht, so wird er zwar das Prädikat gut denken, aber er wird nicht denken, daß er selbst dieses ist. Der Gedanke des Guten schließt also den Gedanken: Ich bin das Gute, ein. Und wenn dieser Gedanke selbst das Gute ist, so wird das Denken sich nicht auf die Person, sondern auf das Gute beziehen, und nicht die Person wird das Gute sein, sondern das Denken. Wenn aber das Denken vom Guten verschieden ist vom Guten selbt, so wird das Gute schon vor dem Denken desselben da sein. Wenn aber das Gute vor dem Denken da ist, so bedarf es, als sich selbst zum Guten durchaus genügend, nicht noch des Denkens seiner selbst. Es denkt sich also weder als Gutes noch als irgend sonst etwas.

39. Es haftet an ihm nichts Fremdes, sondern es kommt ihm nur das einfache Schauen seiner selbst zu, und da es einen Zwischenraum oder Unterschied in ihm selbst nicht gibt, was kann dieses Schauen anderes sein als es selbst? Darum gibt es auch mit Recht einen Unterschied, wo Geist und Wesenheit erscheinen, denn der Geist muß immer Unterschied und Gleichheit annehmen, wenn er denken soll. Einerseits kann er sich vom Geistigen nicht unterscheiden durch das Verhalten eines andern zu demselben, andrerseits kann er nicht alles schauen, wenn es in ihm keinen Unterschied gibt, insofern als er alle Wesenheiten umfaßt; sonst könnte man ja auch von keiner Zweiheit reden. Sodann denkt der Geist, wenn er wirklich denkt, doch nicht sich allein; denn warum sollte er nicht alles denken? Fehlt ihm dazu die Macht? Mit einem Wort, das sich selbst denkende Prinzip ist nicht einfach, denn wenn es sich denkt, muß es sich als etwas Verschiedenes denken, denn sonst könnte es sich überhaupt nicht selbst denken. Wir sagten aber, der Geist könne sich nicht denken, ohne sich als etwas Verschiedenes zu betrachten. Durch das Denken wird er also vielfach: Gedachtes Objekt, denkendes Subjekt, bewegt und alles andere, was ihm sonst noch zukommt. Außerdem muß

man auch darauf achten, was wir schon an anderer Stelle behandelt haben, daß jeder Gedanke, wenn er Gedanke sein soll, etwas Mannigfaltiges sein muß, daß aber das Einfache und Identische gleichsam als völlige Bewegung, so etwas wie ein Schauen, nichts Denkendes an sich hat. Gott wird also weder von den andern Dingen noch von sich selbst ein Wissen haben, sondern er wird dastehen in ehrwürdiger Ruhe. Die andern Dinge sind später als er; er war vor ihnen, was er war, und das Denken dieser Dinge ist hinzu erworben, nicht immer dasselbe und richtet sich nicht auf in sich Ruhendes; aber auch wenn Gott das in sich Ruhende denkt, ist er vielfach. Denn das Spätere wird doch mit dem Denken zugleich nicht die Wesenheit haben, während die Gedanken des Geistes nur leere Anschauungen sein würden. Zur Annahme der Vorsehung genügt es, daß Gott der ist, von dem alles ausgeht. Was aber die Wesen betrifft, welche sich auf ihn beziehen, wie könnte er sie denken, wenn er sich selbst nicht denkt, wenn er in ehrwürdiger Ruhe dasteht? Platon sagt von der Wesenheit: sie wird denken und in ehrwürdiger Ruhe dastehen, aber nicht in der Weise, daß etwa die Wesenheit denkt, während das Nichtdenkende in ehrwürdiger Ruhe dastehen würde, sondern er gebraucht das Wort „dastehen", weil er sich anders nicht deutlich ausdrücken konnte, aber als das Ehrwürdigere und wahrhaft Erhabene sieht er das an, was über das Denken hinausgeht.

40. Daß das Denken dem ersten Prinzip nicht zukommt, wissen alle die, die sich damit beschäftigt haben; um jedoch die Sache möglichst klar zu machen, müssen wir noch gewinnende Gründe hinzufügen, welchen überzeugende Notwendigkeit zukommt. Beachten wir also zunächst, daß jeder Gedanke in einem Subjekt geboren wird und sich auf ein Objekt bezieht. Der Gedanke, welcher mit dem, woraus er entsprungen, verbunden ist, hat zur Unterlage das, dessen Gedanke er ist; ihm gewissermaßen angeheftet ist er dessen Wirklichkeit und erfüllt er die Möglichkeit desselben, ohne

aber selbst etwas zu erzeugen; denn er ist gleichsam nur die Vollendung jenes, dessen Gedanke er ist. Aber der Gedanke ist nichts von der Wesenheit Verschiedenes, auch dann, wenn diese Natur sich selbst denkt, besteht nur ein begrifflicher Unterschied zwischen dem gedachten Objekt und dem denkenden Subjekt. Und diese erste Tätigkeit ist es, welche eine Daseinsform zur Wesenheit erschaffen hat, und sie ist das Abbild eines so großen Prinzips, daß sie selbst Wesenheit wurde. Wäre sie aber nur die Tätigkeit jenes Guten, anstatt von ihm auszugehen, so wäre sie nur ein Attribut jenes Guten und nicht eine Daseinsform an sich. Da diese Tätigkeit aber die erste ist und der erste Gedanke, so hat sie weder eine Tätigkeit noch einen Gedanken über sich. Erhebt man sich also über diese Wesenheit und dieses Denken empor, so gelangt man weder auf eine andere Wesenheit noch auf ein anderes Denken, sondern man wird jenseits von Wesenheit und Denken auf ein wunderbares Prinzip geraten, welchem weder Wesenheit noch Denken zukommt, welches einsam in sich selbst wohnt und keines der Dinge bedarf, welche von ihm abstammen. Es war nicht zuerst tätig und erzeugte dadurch die Tätigkeit, noch erzeugte es das Denken dadurch, daß es dachte, denn sonst hätte es gedacht, bevor das Denken entstanden war. Überhaupt ist das Denken, wenn es das Denken vom Guten ist, geringer als das Gute, kann ihm also nicht angehören; ich sage: „Es kann ihm nicht angehören" nicht deshalb, weil ich leugne, daß das Gute gedacht werden könne, sondern weil im Guten kein Denken sein kann. Ist das Denken geringer als das Gute, so wird es mit der Wesenheit zusammenfallen; ist aber das Denken größer, so muß das Geistige geringer sein. Da also das Denken im Guten nicht vorkommt, sondern geringer ist als das Gute und um dieses Guten willen geschätzt wird, so steht es getrennt von ihm da und läßt das Gute wie von allem andern so auch von sich selbst rein sein. Unabhängig vom Denken ist das Gute rein und lauter, was es ist. Wenn

man aber annimmt, das Gute sei zugleich denkendes Subjekt und gedachtes Objekt, eine Wesenheit, ein mit der Wesenheit verbundenes Denken, also ein Prinzip, das sich selbst denkt, so wird man noch eines anderen Prinzips, welches über diesem steht, bedürfen, denn die Tätigkeit und das Denken sind ja entweder die Vollendung einer anderen Daseinsform oder existieren mit ihr zusammen, setzen daher selbst eine andere Natur über sich voraus, welcher das Denken zukommt; denn damit das Denken etwas denken kann, muß notwendig etwas vor ihm da sein; und wenn es sich selbst denkt, so lernt es gleichsam kennen, was es aus dem Schauen eines anderen in sich selbst empfangen hat. Was aber nichts über sich hat und nichts von einem andern Prinzip empfängt, was soll das denken, und wie soll es sich selbst denken? Was soll es suchen, was ersehnen? Vielleicht forscht es, wie groß seine Kraft ist; aber das würde voraussetzen, daß sie außerhalb seiner selbst wäre, dadurch, daß es sie dächte. Ich sage dies in der Voraussetzung, daß die erkennende und die erkannte Kraft in ihm zwei verschiedene Dinge sind; ist aber nur eine Kraft vorhanden, was hat sie zu suchen?

41. Das Denken scheint den Naturen als eine Hilfe verliehen zu sein, welche zwar göttlich sind, aber doch nicht die erste Stelle einnehmen, es ist gleichsam ein Auge für ihre natürliche Blindheit. Aber wozu hat das Auge nötig das Licht zu schauen, da es selbst Licht ist? Das Licht zu suchen ist den Wesen eigen, welche dessen bedürfen, weil sie in sich selbst nur Finsternis bergen. Wenn nun das Denken Licht ist, das Licht aber selbst kein Licht sucht, so wird auch jene Klarheit, da sie kein Licht sucht, das Denken nicht suchen, noch sich das Denken beilegen. Was soll auch der Geist selbst tun oder seiner Bedürftigkeit beilegen, damit er denke? Er empfindet sich also selbst nicht, denn er hat es nicht nötig, er ist keine Zweiheit, sondern eine Vielheit: er selbst, das Denken und als drittes das Gedachte. Wenn

aber Geist, Denken und Gedachtes dasselbe sind, so werden sie, vollkommen eins geworden, sich in sich selbst aufheben; gesondert durch ein Anderes können sie aber wiederum nicht das Erste sein. Man muß also alles andere beiseite lassen, wenn man an jene beste Natur denkt, welche keinerlei Hilfe bedarf, denn was man auch hinzusetzt, man verringert durch den Zusatz sie, welche nichts bedarf. Für uns ist allerdings das Denken etwas Schönes, weil unsere Seele nach dem Geiste verlangt, ebenso auch für den Geist selbst, weil das Denken mit dem Sein zusammenfällt und das Denken den Geist geschaffen hat. Er muß also mit dem Denken verbunden sein und immer von sich selbst die Gewißheit gewinnen, daß jedes der beiden Elemente, welche ihn bilden, mit dem andern zusammenfällt, daß beide nur Eines ausmachen. Wenn er nur Einheit wäre, so würde er sich selbst genug sein und hätte nicht nötig etwas zu empfangen. Ruft man doch auch den Satz „Erkenne dich selbst" den Wesen zu, welche wegen ihrer eigenen Vielheit die Pflicht haben, sich selbst darüber Rechenschaft zu geben und zu erfahren, wie viele und welche Eigenschaften sie haben und wie gering oder nichtig ihre Erkenntnis ist; denn sie wissen weder, welches das Prinzip in ihnen ist, noch was ihr Wesen ausmacht. Wenn aber dem Guten etwas innewohnt, so ist es zu groß, als daß es nach dem Wissen, Denken und Selbstbewußtsein desselben gemessen werden könnte, zumal es für sich selbst nichts ist. Denn es empfängt nichts für sich selbst, sondern ist sich selbst genug. Es ist also auch nicht das Gute für sich selbst, sondern nur für die anderen Dinge: Diese bedürfen seiner, es selbst bedarf seiner nicht; das wäre auch lächerlich, denn dann würde es auch an sich selbst Mangel haben; es schaut sich auch nicht selbst, denn aus diesem Schauen würde es etwas erhalten, würde etwas für es entstehen. Alle diese Dinge hat es dem Wesen nach ihm abgetreten, und bei ihm findet sich nichts von all dem, was den anderen Dingen innewohnt, auch nicht das Sein. Also

auch nicht das Denken, wenn das Denken und das Sein zusammenfallen, wenn das erste und eigentliche Denken dasselbe ist wie das Sein. Es ist daher weder Vernunft noch Wahrnehmung noch Wissen, denn man kann von nichts sagen, es sei in ihm vorhanden.

42. Aber wenn du im Zweifel über diese Frage forschst, wohin du diese Prädikate setzen sollst, so laß alles, was du als ehrwürdig betrachtest, in den Dingen der zweiten Ordnung und lege dem Ersten nichts von dem bei, was dem Zweiten und Dritten angehört; stelle in den Umkreis des Ersten die Dinge der zweiten Ordnung und in den Umkreis der Zweiten die Dinge der dritten Ordnung; so wirst du jedem seine Beschaffenheit lassen und wirst das Band bezeichnen, welches die niedrigeren mit den höheren Dingen eint; du wirst die niedrigeren Dinge von den höheren abhängen, die höheren aber in sich selbst verharren lassen. In diesem Sinne sagt Platon mit Recht: „Alles bewegt sich um den König aller Dinge, und alles ist um seinetwillen;“ „alles“ bedeutet „alles Seiende“, „um seinetwillen“ bedeutet: es ist der Grund ihres Seins und das Ziel ihres Strebens, weil er von anderer Beschaffenheit ist als sie und sich in ihm nichts von dem befindet, was den Dingen innewohnt; denn er wäre ja nicht alles, wenn ihm etwas von den Dingen nach ihm innewohnte. Wenn nun auch der Geist zum All gehört, so kann dem Ersten auch der Geist nicht zukommen. Wenn Platon Gott den Grund aller Schönheit nennt, so setzt er offenbar das Schöne in die Ideen, Gott selbst aber über alle diese Schönheit. Indem er also den Ideen den zweiten Rang zuerteilt, läßt er von ihnen die Dinge dritter Ordnung abhängen, welche nach ihm entstanden sind; in den Umkreis dieses Dritten setzt er aber das aus dem Dritten Entstandene, die Welt, welche aus ihm hervorgeht. Da die Seele vom Geist und der Geist vom Guten abhängt, hängen also alle Dinge in verschiedenen Stufen, mittelbar oder unmittelbar, vom Guten ab; am weitesten vom Guten entfernt sind die sinnlichen Dinge, welche an die Seele geknüpft sind.

DIE IDEEN BEFINDEN SICH NICHT AUSSERHALB DES GEISTES[1])

V. Enneade, Buch 5, Kapitel 1 und 2



Kann man vom wahren und wirklichen Geiste wohl behaupten, daß er sich jemals täusche und sich nicht das wirklich Seiende vorstelle? Doch wohl niemals. Denn wie kann eine unvernünftige Vernunft noch Geist sein? Er besitzt also das Wissen, ohne der Vergessenheit unterworfen zu sein, und sein Wissen ist nicht vermutungsweise, zweifelhaft oder von einem andern entlehnt, noch durch Beweisführungen und Untersuchungen erlangt. Denn behauptet jemand, der Geist habe irgend ein Wissen aus einer Beweisführung, so wird er wenigstens zugeben müssen, daß ihm einiges auch von sich selbst klar und einleuchtend sei, obwohl die richtige Ansicht ihm alles zuspricht. Wie soll man auch bestimmen, was von ihm selbst herrührt und was nicht? Woher soll ihm die Gewißheit seines Wissens kommen, wenn nicht von ihm selbst? Woher soll er das Recht nehmen zu glauben, daß die Dinge sich so verhalten, wie er sie erfaßt? Auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung, wo die Erkenntnis doch am sichersten scheint, da zweifelt man, ob die zu Tage tretende Natur wirklich an den Dingen haftet und nicht viel mehr an unsern Eindrücken, und es ist Vernunft oder Überlegung des Beurteilers erforderlich. Aber auch wenn man zugibt, daß wirklich an den Dingen haftet, was die sinnliche Wahrnehmung erfaßt, so sind das, was durch die sinnliche Wahrnehmung erkannt wird, doch nur Bilder der Dinge, nicht die Dinge selbst, welche die Wahrnehmung nicht aufnimmt, da sie außerhalb derselben bleiben. Derart wäre auch die Erkenntnis des die Ideen erkennenden Geistes, wenn er dieselben als ein von sich Verschiedenes erkennen würde, denn diese Erkenntnis könnte die Ideen möglicherweise auch nicht

erreichen, also nicht erkennen, oder nur zufällig erreichen, also nicht immer erkennen. Behauptet man, die Erkenntnis komme zustande durch ein Verbundensein der Ideen mit dem Geiste, so entsteht die Frage, was dieses Verbundensein bedeutet; bei dieser Annahme wären die Kentnisse, welche der Geist von den Ideen haben würde, nur Abdrücke der Wirklichkeit, somit von Außen hinzugekommen. Wie sollen übrigens derartige Abdrücke im Geiste entstehen und welche Form sollen sie haben? Und da sie sich auf äußere Dinge beziehen, werden sie nicht den Erkenntnissen durch die sinnliche Wahrnehmung gleichen? Wodurch werden sie sich unterscheiden als durch ihre Größe? Wie wird der Geist ferner erkennen, daß er wirklich erfaßt hat, wie, daß etwas gut, schön oder gerecht ist? Denn all dies wäre ja etwas anderes als er, und nicht in ihm lägen die Prinzipien der Unterscheidung, denen er vertrauen könnte, auch sie lägen ja vielmehr außerhalb, und dort wäre die Wahrheit. Es sind aber ferner die Ideen entweder nicht wahrnehmbar und entbehren des Lebens sowie des Geistes, oder sie sind geistartig. Sind sie geistartig, so fallen sie mit dem Geiste zusammen; in diesem Falle haben wir zu untersuchen, in welcher Beziehung zu einander der Geist, das Geistartige und die Wahrheit stehen. Fallen sie zusammen, oder sind es zwei und sind von einander verschieden, oder was sonst? Sind sie ohne Geist und ohne Leben, was sind sie dann? Sicherlich sind sie doch nicht bloß logische Voraussetzungen oder Grundsätze oder Aussagen; denn dann könnte man sie auch von andern Dingen aussagen, und sie selbst wären nicht das Seiende. Wie, wenn man sagte, das Gerechte ist das Schöne, während doch beide von einander verschieden sind. Bezeichnet man die Ideen als einfache Dinge, also z. B. das Gerechte als etwas Besonderes und das Schöne ebenfalls, so wäre das Geistige nicht mehr eins und in einem Einzigen, sondern auseinandergerissen in eine Menge einzelner Dinge; an welchen Orten sollen sich dann die verschiedenen Ele-

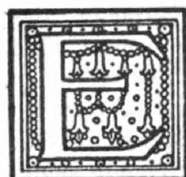
mente des Geistigen befinden? Wie soll der Geist diese einzelnen Elemente umfassen, wie ihnen folgen auf ihren Wanderungen? Wie wird das Geistige in ihnen bleiben, wie in ein und demselben Ding, welche Form oder Gestalt wird es überhaupt haben? Etwa wie eingelegte Bilder aus Gold oder einem andern Stoff, welche der Maler oder Bildhauer verfertigt hat? In diesem Fall würde sich der schauende Geist nicht von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheiden. Warum ist aber von den Ideen das eine die Gerechtigkeit, das andere wieder etwas anderes? Und endlich, das größte Bedenken: Wenn man zugibt, daß die Ideen außerhalb des Geistes sind und daß der Geist sie so besitzend schaut, so kann er notwendigerweise von ihnen keine wahre Kenntnis erlangen und muß sich täuschen in allem, was er schaut; denn bei dieser Annahme wäre die wahre Wirklichkeit außerhalb des Geistes, und er würde sie schauen, ohne sie zu besitzen; indem er sie erkennen wollte, würde er nur ihre Bilder erfassen. Also nicht im Besitz des Wahren, vielmehr nur im Besitz der Bilder des Wahren, würde er nur trügerische Dinge erfassen, aber niemals das Wahre. Weiß er nun, daß er nur trügerische Dinge erfaßt, so wird er eingestehen müssen, daß er keinen Anteil an der Wahrheit hat; ist er aber auch darüber in Unkenntnis und glaubt, das Wahre zu besitzen, während er es doch nicht hat, so wird diese doppelte Täuschung ihn noch weiter von der Wahrheit entfernen. Deshalb ist auch auf dem Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren, wie ich glaube, keine Wahrheit, sondern nur eine Meinung möglich, weil die Meinung etwas anderes aufnimmt, als das ist, von dem sie das hat, was sie aufnimmt. Ist also die Wahrheit außerhalb des Geistes, dann ist dieser Geist weder die Wahrheit noch wahrer Geist, noch überhaupt Geist, und die Wahrheit wäre dann überhaupt nirgends.

2. Man darf also die Ideen nicht außerhalb des Geistes suchen noch annehmen, daß es im Geist Abdrücke des Seienden gibt, noch ihm den Besitz der Wahrheit rauben; sonst

raubt man ihm auch die Erkenntnis der Ideen, zerstört ihre Existenz und hebt den Geist selbst auf. Will man umgekehrt von Erkenntnis und Wahrheit reden und an dem Seienden festhalten, will man eine Erkenntnis des Wesens einer jeden Sache ermöglichen und nicht nur der Eigenschaften, wobei man nur ein Bild und eine Spur des Dinges erhielte, aber nicht es selbst, und auch nicht mit ihm eng vereint wäre, — so muß man dem Geiste den Besitz von all dem zuerteilen. Nur unter dieser Bedingung kommt dem Geiste wahres Erkennen zu ohne Vergessen, Gewißheit ohne Beweis; in ihm wird dann die Wahrheit wohnen, in ihm das Seiende seinen festen Sitz haben; er wird leben und denken. Alles dies muß im Gebiete dieser seligsten Natur vorhanden sein; wo soll sonst das wahrhaft Wertvolle und Erhabene sich befinden? Unter dieser Bedingung bedarf der Geist auch nicht des Beweises oder der Bestätigung, daß es so ist; denn er ist diese Wirklichkeit selbst und hat von ihr ein klares Bewußtsein; er sieht, was sein Prinzip ist, er sieht auch, was nach ihm ist, und nichts kann ihm größere Gewißheit über sich selbst verschaffen; und er weiß, daß er die wahre geistige Wirklichkeit ist. Darum stimmt auch die absolute Wahrheit nicht mit einem andern, sondern mit sich selbst überein, und sie sagt nichts anderes als sich selbst aus, sie *ist*, und was sie ist, das sagt sie auch aus. Wer könnte sie widerlegen, woher sollte er den Beweis nehmen? Denn der erbrachte Beweis würde zusammenfallen mit dem früher beigebrachten, und wenn er etwas anderes ergäbe, so müßte er sich auf eine falsche Voraussetzung zurückführen lassen: Denn man kann nichts Wahreres finden als die Wahrheit selbst.

GIBT ES AUCH VON DEN EINZELDINGEN IDEEN [1])

V. Enneade, Buch 7


Es fragt sich, ob es auch von dem Einzelding eine Idee gibt? Wenn ich und jeder Einzelne sich auf das Geistige zurückführen lassen, so liegt auch der Ursprung eines jeden dort. Wenn der Einzelmensch Sokrates und die Seele des Sokrates ewig sind, so wird es auch einen Sokrates an sich geben, insofern als die Einzelseele in der geistigen Welt enthalten ist. Wenn umgekehrt der Einzelmensch nicht ewig ist, wenn dieselbe Seele nach einander mehreren Menschen angehören kann, gibt es von dem Einzelnen keine Idee in der Geisteswelt. Aber wenn die Seele eines jeden Menschen die Begriffe von all dem, was sie durchdringt, besitzt, so hat auch jeder Einzelne seine Idee in der Geisteswelt: denn wir geben ja auch zu, daß jede Seele alle die Begriffe umfaßt, welche die ganze Welt besitzt. Wenn nun die Welt nicht nur die Begriffe eines Menschen, sondern auch die aller einzelnen lebenden Wesen hat, so wird die Zahl dieser Begriffe unendlich sein, außer wenn in bestimmten Perioden dieselbe Reihe der Geschöpfe wieder beginnt und so die Unendlichkeit der Begriffe begrenzt wird. Wenn nun aber die werdenden Dinge in größerer Anzahl vorhanden sind als ihr Musterbild, welche Notwendigkeit besteht dann, daß es Begriffe und Musterbilder gibt von all dem, was während einer Periode wird? Denn es scheint e i n Mensch zu genügen für alle Menschen, wie auch Seelen in begrenzter Anzahl unzählig viele Menschen hintereinander hervorbringen können. Aber so verhält es sich nicht: Es ist unmöglich, daß Verschiedenes einen und denselben Begriff hat; und ein beliebiger Mensch genügt nicht als Musterbild für bestimmte einzelne Menschen, welche untereinander verschieden sind

nicht nur durch die Materie, sondern auch durch unzählige Artunterschiede; denn sie verhalten sich zu einander nicht wie die Bilder die Sokrates zum Original, sondern die Unterschiede stammen aus der Verschiedenheit der Begriffe. Die gesamte Periode umfaßt alle Begriffe, und bei der Wiederholung kehrt ebendasselbe wieder nach denselben Begriffen. Vor der unendlichen Mannigfaltigkeit im Geistigen braucht man sich nicht zu scheuen, denn die Vielheit der Begriffe ist enthalten in einem unteilbaren Prinzip und gelangt zur Existenz, wenn sie tätig wirkt.

2. Man wird vielleicht einwenden: beim Akt der Zeugung bringen die Mischungen der Begriffe des männlichen und weiblichen die Verschiedenheit der einzelnen Menschen hervor, und es ist nicht nötig anzunehmen, jeder einzelne habe seinen besonderen Begriff, das erzeugende Prinzip, das männliche z. B., wird nicht nach verschiedenen Begriffen erzeugen, sondern nach einem einzigen, dem eigenen oder dem seines Vaters. — Es hindert aber nichts, daß es nach verschiedenen Begriffen erzeuge, da es ja alle besitzt, aber nur einige ihm stets zur Hand sind. — Woher kommt es aber, daß von denselben Eltern verschiedenartige Kinder geboren werden? Daher, weil nicht dieselbe Kraft gleichmäßig das Übergewicht hat: Bald herrschte die Einwirkung des männlichen Teils, bald die des weiblichen vor, bald wirken auch beide gleich; aber in jedem Falle hat der Begriff die Materie überwunden durch das eine oder andere erzeugende Prinzip. Dann ist also wohl die Materie, welche nicht in gleicher Weise überwunden wird, an den Verschiedenheiten schuld. In diesem Falle wären alle Individuen mit Ausnahme des einen wider die Natur. Aber die Verschiedenheit der Individuen ist etwas Schönes, also kann es nicht nur eine Form geben; der Häßlichkeit allein ist es zuzuschreiben, wenn wider die Natur die Materie die Oberhand gewinnt über die vollkommenen Begriffe, die zwar verborgen, aber trotzdem ganz vorhanden sind. Allein es seien immerhin die Begriffe

verschieden: Warum müssen es aber so viele sein, als Individuen in einer Periode entstehen? Es ist doch möglich, daß dieselben Begriffe Individuen hervorbringen, welche sich durch ihre äußere Erscheinung unterscheiden. Wir haben schon zugestanden, daß das möglich ist, selbst wenn die Begriffe ganz gegeben werden; es fragt sich aber auch, ob das möglich ist, wenn dieselben Begriffe die Oberhand haben. Wir antworten, daß durchaus ähnliche Dinge in verschiedenen Perioden entstehen können, während es in derselben Periode nichts durchaus Gleiches gibt.

3. Aber wie können die Begriffe verschieden sein bei Zwillingsgeburten oder bei Tieren, welche auf einmal viele Junge zur Welt bringen? Da wo sich die Jungen nicht von einander unterscheiden, scheint nur ein Begriff wirksam zu sein; aber dann wären wieder nicht ebensoviel Begriffe als Einzelwesen da; es sind aber so viele da, als es verschiedene Einzelwesen gibt und diese Verschiedenheit nicht auf einem Formfehler, sondern auf Artunterschieden beruht. Was hindert aber, daß auch nicht in den verschiedenen Einzelwesen verschiedene Begriffe wirksam sind? Wenn es nämlich überhaupt durchaus nichtverschiedene Einzelwesen gibt. Der Künstler muß z. B., auch wenn er einander ähnliche Werke schafft, das Identische an ihnen durch einen logischen Unterschied zum Ausdruck bringen; es unterscheidet sich dann jedes seiner Werke von den andern, weil er mit der Ähnlichkeit auch etwas Verschiedenes in Verbindung setzt. In der Natur, wo das Verschiedene nicht durch Überlegung, sondern nur durch Begriffe entsteht, muß mit der Form der Unterschied verknüpft sein, wir sind nur nicht imstande, ihn zu erfassen. Und wenn bei der schöpferischen Tätigkeit hinsichtlich der Anzahl der Zufall obwaltet, dann ist der Begriff ein anderer; ist aber die Anzahl fest bestimmt, so wird die Quantität begrenzt sein durch die Entwicklung und Entfaltung aller Begriffe, und es wird, wenn die Reihe aller Dinge zu Ende ist, ein neuer Abschnitt beginnen, denn die Größe der Welt und

die Zahl der lebenden Wesen, welche sich in ihr entwickeln, liegt von Anfang an in dem Prinzip enthalten, welches die Begriffe umfaßt. Gibt es nun auch bei den Tieren, bei denen eine Menge Junge durch eine Geburt entsteht, ebensoviele Begriffe? Zweifellos, aber man braucht nicht zu fürchten, daß es eine unbegrenzte Anzahl Begriffe und Keime gibt, weil alle in der Seele enthalten sind. Doch auch im Geist ist die Menge der Begriffe nicht unbegrenzt, da dieselben dazu bestimmt sind, wieder eine neue Schöpfungsperiode zu beginnen.

ÜBER DAS WERDEN UND DIE ORDNUNG DER DINGE NACH DEM ERSTEN[1])

V. Enneade, Buch 2



Das Eine ist alles und doch auch wieder nichts von den einzelnen Dingen. Das Prinzip aller Dinge kann nicht selbst diese Dinge sein, sondern es ist alles nur in dem Sinne, daß alle Dinge ihm angehören; in ihm sind die Dinge noch nicht, sondern sie werden sein. Wie kann nun aus diesem Einen, welches einfach ist und keine Verschiedenheit oder Zweiheit umfaßt, die Vielheit aller Wesen hervorgehen? Weil nichts in ihm war, darum ist alles aus ihm und damit das Seiende entstehe, konnte das Eine nicht selbst das Seiende sein, wohl aber der Erzeuger desselben; und das Seiende ist gleichsam das erste Werden. Weil das Eine vollkommen ist, weil es nichts sucht, noch hat, noch bedarf, so floß es gleichsam über, und dieses Überfließen brachte anderes hervor. Dieses Gewordene aber wandte sich hin zum Einen und wurde so der Urgeist. Indem es also zu sich selbst hingewandt stille steht, und indem es sich selbst betrachtete, wurde es zugleich seiend und Geist. Dieser Urgeist, gerade so beschaffen wie das Eine, brachte ebenfalls etwas ihm Gleiches hervor durch ein Ausströmen seiner Kraft; und das ist ein Bild von ihm, wie auch das Eine den Urgeist von sich ausströmen ließ. Und diese aus dem Sein stammende Wirksamkeit ist die Weltseele; sie ist geworden, ohne daß der Urgeist aus sich herausging, wie auch der Urgeist selbst geworden ist, ohne daß das Eine aus sich herausging. Die Weltseele schafft nicht ruhend, sondern, in Bewegung gesetzt, erzeugte sie ein Abbild von sich selbst. Einesteils blickt sie auf das Prinzip, aus dem sie hervorging, und gelangt zur Fülle, anderesteils geht sie zu einer anderen und entgegengesetzten Bewegung über und erzeugt als ein Abbild ihrer selbst die

Empfindung und die vegetative Natur. Aber nichts ist von dem nächst höheren Prinzip getrennt oder abgeschnitten. Darum scheint sich auch die Menschenseele bis zu den Pflanzen zu erstrecken[2]), und sie erstreckt sich auch soweit, insofern als die Pflanzen von ihr das Leben empfangen, keineswegs jedoch geht sie ganz in ihnen auf, sondern ist in ihnen nur soweit vorhanden, als sie bis soweit nach unten zu hinabstieg, indem sie eine andere Daseinsform schuf durch ihr Vordringen[3]) und ihr Verlangen nach dem Schlechteren; aber der höhere Teil der Seele, welcher vom Geist abhängt, läßt den Geist bei sich selbst bleiben. Was wirkt nun die in das Pflanzenreich eingegangene Seele? Auch sie erzeugt die Pflanze, in der sie sich befindet. Allein wie das geschieht, ist von einem andern Ausgangspunkt her zu untersuchen[4]).

2. Es findet also ein Prozeß vom ersten bis zum letzten statt, und dabei behält ein jedes immer den ihm eigenen Ort, während das Erzeugte immer schlechter ist als das, von dem es abstammt. Andererseits jedoch wird es immer mit dem identisch, dem es folgt, solange es ihm folgt. Wenn nun eine Seele in eine Pflanze gelangt, so ist ein Teil von ihr gleichsam mit der Pflanze vereint, nämlich der verwegenste und unverständigste Teil der Seele, welcher so tief gesunken ist; gelangt die Seele in ein unvernünftiges Tier, so hat die Kraft der Sinnlichkeit in ihr die Oberhand und Führung gewonnen; gelangt sie in einen Menschen, so wird sie entweder überhaupt von der Vernunft gelenkt oder sie ging vom Geiste aus, weil sie den Geist als eine ihr eigene Kraft besitzt und daher von sich selbst das Verlangen hat zu denken oder überhaupt zu handeln. Doch kehren wir wieder zurück. Schneidet man an einem Baum die Zweige ab, wohin ist dann die in ihnen befindliche Seele gegangen? Dahin, woher sie gekommen ist, nämlich zu ihrem Prinzip, denn keine örtliche Entfernung hat sie davon getrennt. Wenn man aber die Wurzel durchschneidet oder verbrennt, wo bleibt die Kraft, die in ihr wirkte? In der Weltseele, welche nicht an

einen andern Ort gegangen ist. Sie hört nur auf zu sein, wo sie war, wenn sie zu ihrem Prinzip zurückkehrt; wo nicht, so geht sie in eine andere Pflanze über, denn sie ist nicht genötigt sich zusammenzuziehen. Kehrt sie aber zurück, so gelangt sie in die Kraft vor ihr; aber wo befindet sich diese? In der Seele vor ihr, welche sich bis zum Urgeist hin erstreckt, allerdings nicht räumlich; denn die Seele befindet sich nicht im Raum, der Geist aber noch viel weniger. Sie ist also nirgends, sie ist in dem Prinzip enthalten, welches nirgends ist und allenthalben. Wenn sie aber, in die Höhe emporsteigend, stehen bleibt in der Mitte, bevor sie vollends die höchste Höhe erreicht hat, so hat sie ein mittleres Leben und befindet sich in jenem Teil ihrer selbst. Alles dies, nämlich die Weltseele und ihre Abbilder sind Geist und sind doch wieder nicht Geist: Geist, weil sie vom Geiste stammen; nicht Geist, weil der Geist in sich selbst blieb, als er sie hervorbrachte. So zieht sich also das Leben durch das Universum wie eine Kette, welche unter sich verschiedene Glieder hat, aber unendlich mit sich zusammenhängt, jeder Teil ein anderer, ohne daß der frühere in dem folgenden untergeht.

WIE VON DEM ERSTEN DAS NACH IHM ENTSTEHT UND ÜBER DAS EINE[1])

V. Enneade, Buch 4



enn es etwas nach dem Ersten gibt, so muß dies notwendig aus ihm stammen, entweder unmittelbar oder mittelbar, und es muß eine Rangordnung der Dinge geben, indem das Zweite auf das Erste, das Dritte auf das Zweite zurückgeht. Über allen Dingen muß etwas sein, das seinerseits einfach und verschieden von allem nach ihm ist, etwas an sich, welches, ohne mit dem, was von ihm ausgeht, vermischt zu sein, doch wieder in anderer Weise in ihm vorhanden sein kann, ein wahres Eines, dessen Einheit nicht bloß ein Attribut seines Seins ist, ein Prinzip, von dem es keinen Begriff und kein Wissen gibt, ein Prinzip, welches eben über der Wesenheit und dem Sein steht. Wäre es nicht vollkommen einfach, nicht frei von allen Eigenschaften und jeder Zusammensetzung, wäre es nicht ein absolutes Eine, so könnte es nicht das Urprinzip sein. Weil es einfach und das Erste von allem ist, so genügt es auch durchaus sich selbst; denn das Nichterste bedarf dessen, was über ihm liegt, und das Nichteinfache verlangt nach dem Einfachen, aus dem es zusammengesetzt ist. Dieses Urprinzip kann natürlich nur eines sein; denn gäbe es ein zweites Prinzip dieser Art, so würden die beiden zusammenfallen. Denn wir reden ja nicht von zwei Körpern, noch behaupten wir, das Erste sei ein Körper, denn jeder Körper ist zusammengesetzt und geworden, also nicht Prinzip. Denn das Prinzip ist nicht geworden; da es nun nicht körperlich ist, sondern absolut Eines, so dürfte es wohl das Erste sein. Wenn es nun etwas nach dem Ersten gibt, so ist das nicht mehr einfach, sondern ein Vielfaches. Woher kommt dieses Vielfache? Zweifellos vom Ersten: Denn wäre es durch Zufall entstanden,

dann wäre jenes auch nicht mehr Prinzip von allem. Wie kommt es nun vom Ersten? Wenn das Erste vollkommen ist und das Vollkommenste von allem und die erste Kraft, dann muß es von allem Seienden das mächtigste sein, und es müssen die andern Kräfte ihm nachahmen, soweit sie es vermögen. Aber alles, was zur Vollendung kommt, bleibt nicht bei sich selbst, sondern muß ein anderes erschaffen. Das ist nicht nur bei den Wesen der Fall, welche freie Wahl besitzen, sondern auch bei denen, welche des vorsätzlichen Handelns beraubt sind, ja selbst unbeseelte Wesen teilen von sich mit, was sie imstande sind: So wärmt das Feuer und kühlt der Schnee, und die heilkräftigen Kräuter teilen ihre Wirkung mit. Alles in der Natur ahmt das erste Prinzip nach im Schaffen zum Zweck ewiger Dauer und Vollendung. Wie könnte also das Vollkommenste und das erste Gute in sich selbst stille stehen, gleich als ob es auf sich selbst eifersüchtig oder unvermögend wäre, das Prinzip, welches die Kraft aller Dinge ist? Wie wäre es da noch Prinzip? Es muß also auch von ihm etwas ausgehen, wenn anders etwas von den übrigen Dingen ausgehen soll, welche doch von ihm her ihren Bestand haben. Denn daß sie denselben von ihm haben, ist notwendig. Demnach muß das Erschaffende auch das Vorzüglichste sein, was aber unmittelbar nach ihm erschaffen wird und in zweiter Linie steht, muß besser sein als die übrigen Dinge.

2. Wäre nun das Erschaffende der Geist als solcher, so müßte das, was er schafft, mangelhafter sein als er selbst, jedoch ihm nahe stehen und ihm ähnlich sein; da aber das Erschaffende über dem Geiste steht, so muß das, was es zuerst schafft, notwendigerweise Geist sein. Aber warum ist das schaffende Prinzip nicht der Geist? Weil die Tätigkeit des Geistes das Denken ist, das Denken aber darin besteht, das Geistige zu schauen. Denn allein durch seine Hinwendung zu ihm gelangt es zur vollkommenen Existenz; in sich selbst ist es unbestimmt wie das Sehen, erst durch das

Schauen des Geistigen erhält es seine Bestimmtheit. Deshalb ist auch gesagt, das aus der unbestimmten Zweiheit und dem Einen die Arten und die Zahlen entstehen: Das ist aber der Geist. Darum ist er nicht einfach, sondern vielfach, denn er bringt die geistige Zusammensetzung zur Erscheinung und schaut bereits vieles. Er ist selbst das Gedachte, aber auch das denkende Subjekt, also doch gewiß doppelt. Es gibt ferner ein anderes Gedachtes über ihm. Allein wie kommt von diesem ersten Geistigen der Geist? Das Geistige bleibt in sich selbst und ist nicht bedürftig wie das Sehende und Denkende; das Denkende ist in dem Sinne bedürftig, daß es der Hinwendung zum Geistigen bedarf; das Geistige ist nicht etwa leer von jeder Empfindung und Wahrnehmung, sondern alles gehört ihm an, ist in ihm und mit ihm zusammen; es hat durchweg das Unterscheidungsvermögen seiner selbst, es besitzt das Leben, es besitzt alles und es ist selbst die denkende Wahrnehmung seiner selbst, welche wie mit Selbstbewußtsein verbunden ist und in ewiger Ruhe und im Denken verharrt, aber es ist ein anderes Denken als das des Geistes. Wenn es nun, indem es selbst bleibt, etwas erschafft, so erschafft es dies, wenn es im vollsten Maße ist, was es ist. Indem es also in seinem eigensten Wesen bleibt, erschafft es, was es erschafft, aber dieses Erschaffene ist ihm, dem Bleibenden angehörig. Da nun das Schaffende als Geistiges verharrt, so kann das, was es erschafft, nur das Denken sein; da es Denken ist und das Denken von dem hat, von dem es abstammt, so wird es zugleich Geist und geistig; aber dieses zweite Geistige unterscheidet sich vom ersten Geistigen, von dem es ausgeht, und ist nur eine Nachahmung und ein Spiegelbild jenes. Aber wie erschafft das erste Geistige die tätige Wirksamkeit? Man muß hier unterscheiden zwischen der Wirksamkeit der Wesenheit und der Wirksamkeit, welche aus der Wesenheit ausströmt. Die Wirksamkeit der Wesenheit ist die Wesenheit selbst, aber die von ihr ausströmende unterscheidet sich von dem, von dem sie aus-

strömt: So gibt es auch beim Feuer eine sein Wesen bildende Wärme und eine andere, welche von ihm ausgeht, indem das Feuer die seinem Wesen eigentümliche Tätigkeit ausübt, insofern als es eben Feuer bleibt. Ebenso ist es auch dort, ja noch viel mehr: Das Erste verharrt in seinem eigensten Wesen, und aus der Vollkommenheit in ihm und der ihm inne wohnenden tätigen Wirksamkeit gelangt die geschaffene Wirksamkeit, aus einer großen, ja der allergrößten Kraft stammend, zum Dasein und Wesen, denn jenes Erste steht über dem Sein; es ist die Kraft aller Dinge. Ist die Wirksamkeit, welche das Eine erschaffen hat, alles, so ist das Eine über allem, also auch über dem Sein. Das Sein umfaßt aber auch den Geist, folglich steht das Eine auch über dem Geist. Das Seiende ist nichts Totes, nicht des Lebens und des Denkens beraubt, also fällt der Geist und das Seiende zusammen. Denn der Geist verhält sich zu den Dingen nicht wie die Wahrnehmung zu den wahrnehmbaren Gegenständen, welche vor derselben sind, sondern der Geist fällt mit den Dingen, die er denkt, zusammen, da er ihre Formen nicht von außen herbeischafft. Woher sollte er sie auch nehmen? Er ist zusammen mit den geistigen Dingen, er ist mit ihnen eins. Umgekehrt existieren auch die geistigen Dinge nicht ohne den Geist.

ÜBER DIE MATERIE[1])

II. Enneade, Buch 4



lle, welche über die Materie Untersuchungen angestellt haben, haben dieselbe gemeinsam als ein Substrat und einen Aufnahmeort der Formen definiert; bis hierher gehen die verschiedenen Forscher denselben Weg; der Unterschied in den Ansichten entwickelt sich durch die verschiedene Art und Weise, wie die Natur dieses Substrats bestimmt wird, auf welche Weise es die Ideen und welche Ideen es aufnimmt. Nach der einen Ansicht[2]) sind die Körper das Seiende, und es gibt nur eine Materie, sie liegt den Elementen zugrunde und ist selbst das Sein, während alle andern Dinge gleichsam nur Zustände derselben und auch die Elemente nur Modifikationen der Materie sind; ja selbst bis zum Wesen der Götter wagen die Anhänger dieser Ansicht die Materie auszudehnen und behaupten schließlich, Gott selbst sei nur eine Modifikation der Materie. Sie geben dieser Materie auch einen Körper und nennen sie einen qualitätslosen Körper und schreiben ihr auch Größe zu. Andere[3]) nehmen eine unkörperliche Materie an, und zwar unterscheiden einige derselben zwei Arten von Materie: die eine ist wie bei jenen das Substrat der Körper, die andere, eine höhere in der Geisteswelt, liegt den dortigen Formen und körperlosen Wesenheiten zugrunde.

2. Deshalb muß hier zunächst untersucht werden, wie diese Materie der geistigen Welt existiert und was sie ist. Wenn die Materie etwas Unbestimmtes und Ungestaltetes sein muß, es aber in der Geisteswelt als der vollkommenen, nichts Unbestimmtes noch Ungestaltetes gibt, so kann es dort auch keine Materie geben; und wenn in der geistigen Welt alles einfach ist, so bedarf es auch keiner Materie zur Existenz von etwas Zusammengesetztem; nur das Werdende und Ent-

stehende bedarf der Materie, was dagegen nicht wird, bedarf keiner Materie. Woher soll sie auch gekommen und ins Dasein getreten sein? Denn ist sie entstanden, so ist sie auch durch etwas entstanden, ist sie aber ewig, so müßte es mehrere Prinzipien geben, und das Erste wäre nicht absolut. Wenn endlich die Form hinzugekommen ist, so würde die Vereinigung von Form und Materie ein Körper sein, man müßte also auch in der geistigen Welt Körper annehmen, was unmöglich ist.

3. Auf diese Bedenken ist zu erwidern: das Unbestimmte darf man nicht durchweg verachten, so wenig wie das seinem Begriff nach Ungestaltete, wofern es nur in irgend einem Verhältnis zum Höheren und Vollendeten steht. Auch die Seele ist etwas Derartiges im Verhältnis zum Geist und zum Begriff, welche ihr Gestalt und bessere Form verleihen. Und wenn man sagt, das Geistige sei zusammengesetzt, so versteht man das nicht in dem Sinn, in dem man es von den Körpern meint, denn auch die Begriffe sind zusammengesetzt und bringen durch ihre Wirksamkeit etwas Zusammengesetztes hervor, nämlich die als Form wirkende Natur[4]). Wenn aber in der geistigen Welt das Unbestimmte und Ungestaltete in Beziehung zu einem andern steht, so hängt es in noch höherem Grade von etwas anderm ab. Ferner hat die Materie der werdenden Dinge immer wieder eine andere Form, aber die der ewigen Dinge ist stets dieselbe und hat immer dieselbe Form. Die Materie in dieser Welt verhält sich gerade umgekehrt wie die in jener: denn in dieser Welt ist sie nur teilweise alles und ist eins nur in jedem einzelnen Fall; deshalb bleibt nichts fest, und eins verdrängt das andere; sie ist darum nicht immer dasselbe, dort aber ist sie alles zugleich, und da sie schon alles besitzt, kann sie sich auch in nichts anderes mehr verwandeln; also ist die Materie dort auch niemals gestaltlos; sie ist es zwar auch nicht in dieser Welt, aber beide sind es auf verschiedene Weise. Ob die Materie in der geistigen Welt ewig oder geworden ist, wird erst klar, wenn man ihre Natur erkennt.

4. Unsere Darstellung setzt zunächst voraus, daß die Formen wirklich vorhanden sind, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben. Das Vorhandensein vieler Formen führt aber darauf, daß es in ihnen etwas Gemeinsames und daß es etwas einer jeden Eigentümliches gibt, wodurch sie sich voneinander unterscheiden; dieses Eigentümliche, wodurch sie sich voneinander unterscheiden, ist ihre Gestalt. Aber die Form setzt auch ein Subjekt voraus, welches sie aufnimmt und an welchem der Unterschied stattfindet; demnach liegt eine Materie zugrunde, welche als ewiges Substrat jener Form dient. Wenn ferner die irdische Welt ein Abbild der geistigen ist und in der irdischen Welt alles aus Materie und Form besteht, so muß auch in jener Welt eine Materie vorhanden sein. Denn wie könnte man von einem Kosmos reden, wenn nicht auch dort eine Materie vorhanden wäre, welche durch die Form gestaltet wird? Wie aber von einer Form, ohne eine Grundlage für diese Form? Jene Welt nämlich ist, absolut betrachtet, durchaus ungeteilt, in gewisser Hinsicht aber doch wieder geteilt; und wenn diese Teile voneinander getrennt sind, so ist ihre Teilung selbst ein Zustand der Materie, denn sie wird geteilt. Wenn aber die Vielheit der Ideen ein ungeteiltes Ganzes bildet, so ist diese Vielheit, welche in einem Wesen ist, in der Materie und bildet ihre Gestalt; dieses eine Subjekt kann man sich auf verschiedene Weise gestaltet vorstellen; also ist es ungestaltet, bevor es mannigfaltig wurde; denn wenn man im Geiste die Mannigfaltigkeit, die Gestalten, die Begriffe und die Gedanken wegnimmt, so bleibt ein Ungestaltetes und Unbestimmtes zurück und nichts von dem, was sich in ihm und an ihm findet.

5. Aus dem Umstande, daß in der geistigen Welt alles ewig und zugleich Stoff und Form ist, könnte man schließen, daß sich in ihr keine körperliche Materie findet, aber dann müßte man auch in der Körperwelt die Materie leugnen: denn sie kommt nie vor ohne Gestalt, ist stets ein ganzer Körper, gleichwohl aber immer zusammengesetzt; nur das

Denken trennt Materie und Form, denn es scheidet und sondert solange, bis es auf ein Einfaches kommt, welches nicht mehr aufgelöst werden kann; es macht nicht vorher halt, als bis es auf den Urgrund eines jeden Dinges gelangt ist, dieser Urgrund aber ist die Materie. Darum ist sie auch gänzlich finster, denn der Begriff ist das Licht, und der Verstand ist ein Begriff. Wenn er daher den in jedem Ding vorhandenen Begriff sieht, so betrachtet er das, was unter dem Begriff liegt, als finster, weil es sich unter dem Lichte befindet; so bezeichnet auch das lichthafte Auge, wenn es auf das Licht und die Farben blickt, welche auch Licht sind, das, was unter den Farben liegt, als finster und materiell. Es gibt allerdings einen Unterschied zwischen dem Dunkeln in der geistigen und dem Dunkeln in der sinnlichen Welt, wie es auch einen Unterschied gibt zwischen der Form in jener und der Form in dieser Welt. Denn die Materie in der geistigen Welt, welche ihre Bestimmtheit empfängt, hat selbst ein bestimmtes und denkendes Leben, die Materie in dieser Welt empfängt zwar auch eine Bestimmtheit, aber sie ist nichts Lebendes oder Denkendes, sondern gleich einem geschmückten Leichnam. Die Gestalt der sinnlichen Dinge ist nur ein Bild, folglich auch das, was ihnen zugrunde liegt. Die Gestalt der geistigen Dinge dagegen besitzt wahre Wirklichkeit, folglich auch deren Materie. Man kann daher mit Recht die Materie eine Wesenheit nennen, wenn man von der geistigen Materie spricht; denn das Substrat in jener Welt ist eine wahre Wesenheit, ja, es ist eine erleuchtete Wesenheit, wenn man es mit der an ihm befindlichen Form und in seiner Ganzheit sich vorstellt. Die Frage nach der Ewigkeit der geistigen Materie erledigt sich zugleich mit der Frage nach der Ewigkeit der Ideen: denn sie sind entstanden in dem Sinne, daß sie einen Anfang haben, aber unentstanden insofern, als sie keinen Anfang in der Zeit haben, sondern ewig von einem Prinzip herstammen, nicht als ewig Werdendes wie die sinnliche Welt, sondern

als ewig Seiendes wie die geistige Welt. Denn auch die dortige Verschiedenheit, welche die Materie hervorruft, ist ewig; denn sie als die erste Bewegung ist der Anfang der Materie. Deshalb wurde sie auch Verschiedenheit genannt, weil die erste Bewegung und die Verschiedenheit zugleich entstanden sind. Die Bewegung und die vom Ersten ausgehende Verschiedenheit sind unbestimmt und bedürfen des Ersten, um bestimmt zu werden; sie werden aber bestimmt, wenn sie sich zu ihm hinwenden. Vorher ist sowohl die Materie als auch die Verschiedenheit unbestimmt und noch nicht gut, weil sie noch nicht erleuchtet sind vom Lichte des Ersten; denn da das Erste die Quelle alles Lichtes ist, so besitzt das, was von ihm sein Licht empfängt, nicht immer das Licht; es unterscheidet sich vom Licht und besitzt es wie etwas Fremdes, da es dasselbe von einem andern erhält. Über die Materie in der geistigen Welt mag diese Darlegung genügen.

6. Sprechen wir nun über den Aufnahmeort der Körper. Das gegenseitige Ineinander-Übergehen der Elemente macht klar, daß für die Körper ein Substrat vorhanden sein muß als ein anderes neben ihnen; diese Verwandlung ist keine völlige Vernichtung, denn sonst würde etwas Seiendes[5]) in das Nichtsein übergehen, was unmöglich ist, ebensowenig wie das Gewordene aus dem schlechthin Nichtseienden entstanden sein kann; sondern es findet immer nur ein Wechsel der Form statt. Es bleibt immer etwas, das die eine Form aufgibt und die andere annimmt. Das beweist auch die Vernichtung überhaupt, welche immer nur das Zusammengesetzte betrifft. Ist dies aber der Fall, so besteht alles aus Materie und Form. Auch die Induktion beweist, daß der vernichtete Gegenstand zusammengesetzt war, ebenso die Analyse: eine Schale z. B. löst sich in Gold auf, das Gold in Wasser und das Wasser nach dieser Analogie in irgend etwas anderes. Die Elemente müssen also entweder Form oder erste Materie oder aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Form

können sie unmöglich sein: denn ohne Materie könnten sie weder Masse noch Größe besitzen. Sie können aber auch nicht erste Materie sein, da sie der Vernichtung unterworfen sind; folglich bestehen sie aus Materie und Form: die Form bewirkt ihre Qualität und Gestalt, die Materie das unbestimmte Substrat.

7. Empedokles[6]) läßt die Materie in den Elementen bestehen; allein gegen diese Ansicht spricht die Vernichtung der Elemente. Anaxagoras[7]) nimmt eine Mischung als Materie an, sagt aber nicht, die Materie besitze die Fähigkeit, alles werden zu können, sondern sie enthalte alles in Wirklichkeit in sich; er hebt damit zugleich den Geist, den er einführt, wieder auf, weil er ihn nicht das gestaltende und formgebende Prinzip sein läßt, noch ihn früher setzt als die Materie, sondern mit ihr zugleich; dieses Zugleichsein ist aber unmöglich; denn wenn die Mischung am Sein teil hat, so ist das Sein früher. Ist aber auch diese Mischung ein Seiendes, so braucht man noch ein Drittes als Prinzip. Wenn nun der Weltbildner notwendig früher sein muß, wozu braucht man noch die Formen im kleinen in der Materie, welche dann der Geist mit endloser Mühe sichten muß, während er, wenn die Materie qualitätslos ist, die Qualität und Gestalt über die ganze Materie ausdehnen kann? Daß aber alles in allem sei, ist überhaupt unmöglich. Wer die Materie als das Unendliche[8]) annimmt, der möge erklären, was er darunter versteht: ist es das Unermeßliche, so gibt es etwas derartiges nicht im Bereiche des Seienden, weder als ein Unendliches an sich, noch als ein zufälliges Attribut für einen Körper: das Unendliche existiert nicht an sich, weil sonst jeder Teil von ihm unendlich sein müßte; es existiert auch nicht als zufälliges Attribut eines andern, weil dieses andere, dessen zufälliges Attribut es wäre, nicht an sich unendlich sein kann, noch einfach, noch die Materie. Aber auch die Atome[9]) können nicht den Rang der Materie einnehmen, denn sie existieren überhaupt nicht, da jeder Körper ins unend-

liche hin teilbar ist. Weitere Einwände gegen diese Annahme leiten sich aus der Kontinuität der Körper, z. B. der flüssigen, her, und aus dem Umstand, daß kein Ding ohne Geist und Seele existieren kann, welche unmöglich aus Atomen bestehen können; ferner könnte auch keine andere Natur außer den Atomen selbst etwas aus ihnen bilden, weil kein Weltbildner aus einer zusammenhanglosen Materie etwas schaffen könnte. So lassen sich eine Menge Einwände gegen diese Annahme vorbringen und sind schon vorgebracht worden; wir brauchen daher nicht länger bei ihr zu verweilen.

8. Was ist nun diese eine zusammenhängende qualitätslose Materie? Zweifellos kann sie kein Körper sein, da sie ja keine Eigenschaften besitzt. Wir sagen, sie sei Materie von allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen und zwar nicht nur von einigen, für die andere dagegen Form, etwa so, wie der Lehm zwar für den Töpfer Materie ist, ohne aber schlechthin Materie zu sein; wenn wir also annehmen, sie sei für alles Materie, so dürfen wir ihr nichts von den Eigenschaften beilegen, die sich an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen finden, weder Farbe, noch Wärme, noch Kälte, noch Leichtigkeit, noch Schwere, noch Dichtigkeit, noch Dünnheit, überhaupt nicht einmal Gestalt, also auch nicht Größe; sie darf auch nicht zusammengesetzt sein, sie muß vielmehr einfach und ihrer Natur nach eins sein, denn nur so ist sie frei von allen Eigenschaften. Das, was ihr Gestalt verleiht, gibt ihr die Gestalt als etwas ihrer Natur Fremdes, ebenso die Größe und alle andern Eigenschaften. Wäre es nicht so, so wäre das Prinzip, welches sie gestaltet, von ihrer Größe abhängig und könnte ihre Größe nicht nach seinem Willen bestimmen, sondern nur nach der Beschaffenheit der Materie. Daß aber der Wille dieses Prinzips mit ihrer Größe übereinstimme, ist eine unzulässige Annahme. Wenn umgekehrt die wirkende Kraft früher ist als die Materie, so wird die Materie schlechthin so sein, wie die wirkende Kraft es will, fähig alles auf-

zunehmen, also auch die Größe. Besäße die Materie schon die Größe, so müßte sie auch Gestalt haben, wäre also noch schwieriger zu behandeln. Die Form tritt also erst in die Materie ein und überträgt alles auf sie; die Form enthält aber alles, also auch Größe und was sonst mit dem Begriff ist und durch ihn bestimmt ist. Darum ist auch bei den einzelnen Arten mit der Form zugleich die Quantität bestimmt: denn eine andere ist die des Menschen, eine andere die des Vogels und eines bestimmten Vogels. Es ist aber nicht wunderbarer, daß etwas anderes der Materie Quantität verleiht, als daß es ihr Qualität beilegt, und die Qualität ist ebensogut ein Begriff, wie die Quantität als Maß und Zahl eine Form ist.

9. Es bleibt noch das Bedenken, wie man sich etwas Seiendes ohne Größe vorstellen soll. Darauf ist zu erwidern: das Seiende ist nicht identisch mit dem Quantitativen, wie auch vieles andere von dem Quantitativen verschieden ist. Die ganze unkörperliche Natur hat keine Quantität, und in ähnlicher Weise ist auch die Materie körperlos. Übrigens besteht auch ein Unterschied zwischen der Quantität und dem Quantum, denn ein Quantum ist etwas, das an der Quantität nur teil hat, ein neuer Beweis dafür, daß die Quantität eine Form ist. Wie nun ein Ding weiß wird durch die Gegenwart des Weißen, aber das, was die weiße Farbe im Organismus so gut wie die andern Farben hervorbringt, nicht die bunte Farbe war, sondern, wenn man so sagen kann, ein bunter Begriff, so ist auch das, was diese oder jene bestimmte Größe hervorbringt, nicht selbst eine bestimmte Größe, sondern das Große an sich, oder die Größe als solche oder der Begriff. Entfaltet nun die Größe als solche, wenn sie in die Materie eindringt, dieselbe zu einer bestimmten Größe? Keineswegs, denn die Materie war nicht etwa im Kleinen zusammengedrängt, sondern die Form verleiht ihr Größe, die sie vorher nicht besaß, wie auch Qualität, die ihr vorher fehlte.

10. Du fragst: was soll ich mir nun unter der größelosen Materie vorstellen? Ich antworte: was willst du dir unter dem Qualitätslosen denken, und durch welche Vorstellung, durch welches Denken kannst du ihm nahe kommen? Durch die Unbestimmtheit; denn wenn man Gleiches nur durch Gleiches erkennt, so kann man auch das Unbestimmte nur durch das Unbestimmte erkennen. Der Begriff vom Unbestimmten könnte wohl bestimmt werden, aber der Ausgangspunkt, um zu ihm zu gelangen, ist unbestimmt. Wenn jedes Ding durch Begriff und Denken erkannt wird, so sagt uns auch hier der Begriff, was er von der Materie sagen muß, das vermeintliche Denken ist aber hier eigentlich ein Nichtdenken, oder richtiger gleichsam die Abwesenheit jedes Gedankens; die Vorstellung von der Materie ist also unecht, hervorgehend aus dem andern, nicht Wahren und mit dem Begriff des andern verbunden. Vielleicht hat Platon[10]) im Hinblick darauf gesagt, die Materie sei durch eine Art unechter Vernunft zu erfassen. Doch worin besteht die Unbestimmtheit der Seele? Etwa in der gänzlichen Unkenntnis, in der völligen Abwesenheit jedes Erkennens? Nein: das Unbestimmte der Seele schließt vielmehr etwas Positives ein: wie die Dunkelheit für das Auge die Materie jeder unsichtbaren Farbe ist, so nimmt auch die Seele alles das weg, was an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gleichsam das Licht ist und, weil sie dann das, was übrig bleibt, nicht mehr bestimmen kann, so gleicht sie dem Auge, das im Dunkeln gewissermaßen dasselbe wird wie das, was es gleichsam sieht. Sieht sie denn da überhaupt etwas? Gewiß: etwas ohne Gestalt und Farbe, ohne Beleuchtung und Größe; besäße es Größe, so würde es auch bereits Gestalten bilden. Wenn aber die Seele nichts denkt, befindet sie sich dann nicht in einem Zustand, ähnlich dem, wie wenn sie an die Materie denkt? Nein: wenn die Seele nichts denkt, so sagt sie nichts aus und leidet nichts; denkt sie aber an die Materie, so empfindet sie etwas, sie hat gleichsam den Ein-

druck des Gestaltlosen. Wenn sie sich das Gestaltende und einen Gegenstand von bestimmter Größe vorstellt, so denkt sie das als zusammengesetzt, nämlich als bestimmt durch bestimmte Qualitäten. Sie stellt sich also das Ganze vor und die Elemente, welche es bilden, somit hat sie ein klares und deutliches Denken oder Wahrnehmen, soweit es sich auf die Eigenschaften bezieht, ein unklares und undeutliches dagegen, soweit es sich auf das Substrat, das Gestaltlose bezieht, weil dieses eben keine Form ist. Was die Seele nun am Ganzen und Zusammengesetzten mit samt seinen Eigenschaften denkt, das löst sie auf und trennt es, und was dann der Begriff übrig läßt, das denkt sie auf undeutliche und dunkle Weise, weil es selbst undeutlich und dunkel ist, ja sie denkt es, ohne es eigentlich zu denken. Da die Materie selbst nicht gestaltlos bleibt, sondern in den Dingen stets gestaltet ist, so legt ihr auch die Seele sofort die Form der Dinge bei, weil sie die Unbestimmtheit schmerzlich empfindet und sich gleichsam fürchtet, aus dem Bereich des Seienden herauszutreten und es nicht lange aushält im Nichtseienden zu stehen.

11. Warum bedarf es denn überhaupt zum Zustandekommen der Körper, außer der Größe und allen Qualitäten, noch eines andern [11]? Es ist ein Substrat nötig, das alles aufnehmen kann. Dies braucht aber keine Masse zu sein, denn sonst müßte es auch Größe sein. Ist es aber ohne Größe, wie kann es dann etwas anderes aufnehmen? Und wozu soll es ohne Größe beitragen, wenn weder zur Form und den Qualitäten, noch zur Ausdehnung und Größe? Scheint es doch, daß die Größe, wo sie sich findet, den Körpern durch die Materie verliehen ist. Überhaupt, wie Handlungen, Wirkungen, Zeiten, Bewegungen sich ohne materielle Unterlage im Bereich des Seienden finden, so brauchen doch, wie es scheint, auch die elementaren Körper nicht notwendig Materie zu besitzen, sondern als für sich bestehende ganze sind sie, was sie sind, und zwar in größerer Verschiedenheit,

da sie durch die Mischung aus mehreren Formen zustande gekommen sind; somit scheint diese Materie ohne Größe ein leeres Wort zu sein.

Darauf antworten wir folgendes: zunächst braucht nicht jedes Aufnehmende eine Masse zu sein, wenn ihm nicht etwa schon Größe innewohnt, denn auch die Seele, welche alles aufnimmt, enthält alles zugleich; wäre die Größe eine ihrer Eigenschaften, so würde sie alles in Größe besitzen. Die Materie nimmt deshalb alles, was sie empfängt, in Ausdehnung auf, weil sie fähig ist, auch die Ausdehnung in sich aufzunehmen; so nehmen auch Tiere und Pflanzen beim Wachsen in gleichem Verhältnis zur Quantität auch an Qualität zu, und würden, wenn diese abnähme, auch an Qualität abnehmen. Man hätte Unrecht, zu behaupten, daß die Größe für die Materie notwendig ist, weil bei den sinnlichen Dingen eine gewisse Größe vorher vorhanden ist, auf welche die Wirksamkeit des gestaltenden Prinzips sich erstreckt; denn die Materie dieser Dinge ist nicht die Materie schlechthin, sondern die Materie dieses einzelnen Dinges; die Materie schlechthin muß aber ihre Größe von einem andern Prinzip haben. Somit braucht das, was die Form aufnehmen soll, nicht eine Masse zu sein, sondern zugleich mit der Größe nimmt es auch die übrigen Qualitäten auf. Die Materie ist nur ein Schein von Masse, welches Fähigkeit und Möglichkeit besitzt, Masse zu werden, während sie selbst gleichsam eine leere Masse ist. Darum ist sie auch von einigen Philosophen als identisch mit dem Leeren bezeichnet worden. Ich wiederhole also: die Materie ist ein Scheinbild der Masse, weil auch die Seele, da sie nichts bestimmen kann, wenn sie mit der Materie in Berührung tritt, sich in die Unbestimmtheit ergießt, ohne etwas umschreiben zu können und unfähig, etwas zu bezeichnen; denn sonst würde sie schon etwas bestimmen. Darum darf man sie weder ausdrücklich als groß, noch umgekehrt als klein bezeichnen; denn sie ist zugleich groß und klein[12]); und in demselben Sinne ist sie zu-

gleich Größe und größelos, weil sie die Materie der Größe ist; wenn sie sich aus dem Großen zum Kleinen zusammenzieht oder aus dem Kleinen zum Großen erweitert, durchläuft sie gleichsam die Masse. Ihre Unbestimmtheit ist eine Masse, die darin besteht, der Aufnahmegrund der Größe in ihr zu sein; aber nur in der Vorstellung mag sie als wirkliche Masse erscheinen. Von den andern größelosen Dingen sind die Formen alle einzeln bestimmt, so daß man nirgends auf die Vorstellung der Masse stößt, die Materie aber, unbestimmt und unfähig in sich selbst zu verharren, nimmt hierhin und dorthin ihre Richtung auf alle Formen und wird bei ihrer Lenksamkeit nach allen Seiten vielfach durch ihre Lenkung auf alles und dadurch, daß sie wird; auf diese Weise scheint sie die Masse als Natur zu haben.

12. Die Größe trägt also zum Zustandekommen der Körper bei; denn die Formen der Körper sind in der Größe. Sie finden sich aber nicht an der Größe[18]) als Begriff, sondern an dem Subjekte, welches die Größe aufgenommen hat. Denn fänden sie sich an der Größe selbst, anstatt an der Materie, so wären sie wie diese ohne Größe und Existenz, denn sie wären nur reine Begriffe; da aber die Begriffe in der Seele liegen, so gäbe es dann keine Körper. Es muß sich also in der sinnlichen Welt die Vielheit der Formen an einem einheitlichen Subjekt vorfinden, welches die Größe aufgenommen hat, also selbst etwas anderes ist als die Größe. So bildet auch alles, was gemischt wird, eine Mischung, weil es Materie enthält; es bedarf keines anderen Substrates, weil ein jedes seine eigene Materie mitbringt. Aber es bedarf eines gewissen Etwas, das es aufnehme, eines Gefäßes oder eines Ortes. Aber der Ort ist später als die Materie und die Körper, die Körper setzen also die Materie voraus. Wenn die Handlungen und Wirkungen immateriell sind, so folgt daraus noch lange nicht, daß es auch die Körper sind. Die Körper sind zusammengesetzt, die Handlungen nicht. Dem handelnden Subjekt dient die Materie als Substrat, sie bleibt

in ihm, ohne aber selbst in Wirksamkeit zu treten; das wünschte auch der Handelnde gar nicht. Ebensowenig geht die eine Handlung in die andere über, in welchem Falle es auch für sie eine Materie geben würde, sondern das handelnde Subjekt geht von einer Tat zur andern über, so daß es selbst den Handlungen als Materie dient. Notwendig ist also die Materie für die Qualität und für die Größe, also auch für die Körper. Somit ist sie kein leerer Name, sondern ein Substrat, mag sie auch unsichtbar und größelos sein. Leugnet man sie, so muß man auch die Qualitäten und die Größe leugnen; denn es ließe sich sagen, daß alles derartige, für sich allein gewonnen, nichts ist. Sind aber diese Dinge vorhanden, so unklar ihre Existenz auch sein mag, so ist mit noch viel größerem Rechte auch die Materie vorhanden, wenn schon undeutlich und für die Sinne nicht mehr wahrzunehmen: weder für das Auge, denn sie ist farblos, noch für das Ohr, denn sie ist kein Geräusch, aber auch nicht für die Nase oder Zunge, denn sie hat weder Geschmack noch Geruch. Kann sie aber nicht wenigstens mit dem Gefühl erfaßt werden? Nein, denn sie ist ja kein Körper, das Gefühl verlangt einen Körper, etwas Dichtes oder Dünnes, Weiches oder Hartes, Feuchtes oder Trockenes; von all dem hat die Materie nichts an sich. Sie ist also nur für die Vorstellung erfaßbar, freilich nicht für die Vorstellung aus dem Geiste, sondern für eine, die leer ist an Geist; darum verdient sie auch, wie gesagt, den Namen unechte Vorstellung. Aber nicht einmal Körperlichkeit findet sich an der Materie; denn ist die Körperlichkeit im Begriff, so ist er sicher von der Materie verschieden; hat sie aber bereits Gestalt hervorgebracht und ist gleichsam mit ihr gemischt, so ist sie offenbar ein Körper und nicht mehr reine Materie.

13. Soll eine allen Elementen gemeinsame Qualität das Substrat aller Dinge sein, so muß man zuerst sagen, was das für eine Qualität ist; sodann, wie soll eine Qualität Substrat sein, wie soll eine immaterielle, größelose Qualität in dem,

was ohne Größe ist, erfaßt werden? Und endlich, wenn diese Qualität bestimmt ist, wie kann sie dann die Materie sein? Ist sie aber unbestimmt, dann ist sie eben keine Qualität, sondern die Materie, die wir suchen. Wenn nun aber die Materie keine Qualität hat, könnte man einwenden, da sie ihrer Natur nach an keiner der andern Qualitäten teil hat, warum kann diese Eigentümlichkeit der Materie an keiner Qualität teil zu haben, nicht selbst eine Qualität der Materie sein, eine gewisse Eigentümlichkeit, welche in der Beraubung aller andern Dinge besteht? Beim Menschen wenigstens ist die Beraubung eines Dinges eine Qualität, die des Gesichtes z. B. ist die Blindheit. Wenn nun in der Materie die Beraubung von diesen Qualitäten vorhanden ist, so hat sie doch irgend eine Qualität, und wenn sich gar eine absolute Beraubung aller Dinge in ihr findet, so scheint unsere Behauptung erst recht begründet zu sein, falls wirklich die Beraubung ein Qualität ist. Wer indessen das behauptet, macht alles zu Qualität, also auch die Quantität und die Wesenheit. Wenn aber etwas irgendwie beschaffen ist, so hat es doch Qualität? Es ist aber doch lächerlich, etwas, was keine Qualität hat, und von ihr verschieden ist, eine Qualität zu nennen. Oder soll das deswegen möglich sein, weil es ein anderes ist? Wir fragen dann, ob etwas, das ein anderes ist, das Anderssein selbst ist. In diesem Fall ist es keine Qualität, weil auch die Qualität nicht ein irgendwie Beschaffenes ist. Ist es aber nur verschieden, so ist es nicht durch sich selbst, sondern durch die Verschiedenheit verschieden, wie etwas auch durch die Identität identisch ist. Also ist auch die Beraubung keine Qualität und kein irgendwie Beschaffenes, sie ist vielmehr die Abwesenheit der Qualität, wie die Geräuschlosigkeit die Abwesenheit des Geräusches ist. Denn die Beraubung ist etwas Negatives, das Beschaffene dagegen etwas Positives. Die Eigentümlichkeit der Materie beruht nicht auf deren Form, sondern darauf, weder Qualität zu sein, noch Form zu besitzen. Deshalb ist es

sinnlos, sie irgendwie beschaffen zu nennen, weil sie keine Beschaffenheit besitzt; das wäre gerade so, wie wenn man behaupten wollte, sie habe Größe, weil sie größelos ist. Ihre Eigentümlichkeit ist also nur das, was sie ist, sie ist kein Attribut, sondern besteht in ihrem Verhältnis zu allem andern, weil sie etwas anderes als dieses ist. Jedes andere Ding besitzt nämlich eine besondere Form, das einzige aber, was man von der Materie aussagen kann, ist „etwas anderes" (*ἄλλο*), oder vielleicht besser „anderes" (*ἄλλα*), da durch den Zusatz „etwas" der Schein einer Bestimmtheit erweckt wird, während der Ausdruck „anderes" das Unbestimmte anzeigt.

14. Ist die Materie dasselbe wie die Beraubung oder ist die Beraubung ein Attribut der Materie? Nimmt man an, diese beiden seien dem Substrat nach eins, dem Begriff nach zwei, so muß man ihre Natur näher auseinandersetzen und eins ohne das andere bestimmen können. Denn entweder ist keines von beiden in keinem der beiden Begriffe enthalten, oder jedes in jedem der beiden Begriffe, oder das eine in einem von beiden allein. Besteht nun ein jedes für sich, ohne des andern zu bedürfen, so bilden die beiden zwei gesonderte Dinge, und die Materie ist etwas anderes als die Beraubung, selbst wenn ihr die Beraubung als zufällige Eigenschaft zukommt. Es darf aber in dem Begriff des einen das andere nicht einmal der Möglichkeit nach erscheinen. Stehen sie zueinander im selben Verhältnis wie die stumpfe Nase und das Stumpfe, so ist auch in diesem Fall jedes doppelt, und es sind zwei Dinge. Verhalten sie sich wie das Feuer und die Wärme, wobei die Wärme zwar im Feuer, das Feuer aber nicht notwendig in der Wärme enthalten ist und die Materie auf dieselbe Weise Beraubung wäre, wie das Feuer Wärme, so ist die Beraubung gleichsam eine Form der Materie, ihr Substrat dagegen etwas anderes, und das wäre dann die Materie. Auch so sind sie nicht eins. Sind nun aber vielleicht die Materie und die Be-

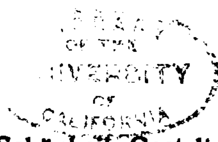
raubung eins nur dem Substrat nach, aber zwei dem Begriff nach, so daß die Beraubung nicht das Vorhandensein, sondern vielmehr die Abwesenheit von etwas andeutet, daß sie gleichsam die Verneinung des Seienden ist? Denn die Verneinung fügt nichts hinzu, sondern sagt aus, daß etwas nicht ist. Hat also die Beraubung den Sinn des Nichtseienden? Ist die Materie das Nichtseiende in dem Sinne, daß sie nicht das Seiende, sondern etwas anderes ist, dann haben wir wieder zwei Begriffe, von denen der eine sich auf das Substrat bezieht, der andere auf die Beraubung, um anzudeuten, sie sei eine Fähigkeit, die andern Dinge zu werden. Besser bestimmt man die Materie und das Substrat als eine Fähigkeit, die andern Dinge zu werden, der Begriff der Beraubung paßt aber vielleicht auf sie insofern, als er das Unbestimmte derselben andeutet; sie sind übrigens in beiden Fällen eins dem Substrat nach, zwei dem Begriff nach. Aber wenn die Beraubung dadurch, daß sie unbestimmt, unbegrenzt und qualitätslos ist, mit der Materie identisch ist, wie können sie dann noch dem Begriff nach zwei sein?

15. Untersuchen wir also, ob das Unbegrenzte und Unbestimmte als zufällige Eigenschaft an einer andern Natur vorkommt, auf welche Weise es zufällige Eigenschaft ist und ob die Beraubung etwas derartiges sein kann. Alles, was Zahl und Begriff ist, befindet sich außerhalb der Unbegrenztheit; denn Grenzen und Ordnungen und das Geordnete gehen auch für die übrigen Dinge von Zahl und Begriff aus, aber diese Prinzipien ordnen nicht Geordnetes nach Ordnungen, sondern das, was die Ordnung aufnimmt, ist etwas anderes als das, was sie verleiht, und die Prinzipien, von denen die Ordnung stammt, sind die Bestimmtheit, die Grenze und der Begriff; somit muß das, was geordnet und bestimmt wird, notwendig das Unbegrenzte sein; was aber die Ordnung empfängt, das ist die Materie und all die Dinge, welche, ohne Materie zu sein, an ihr teil haben oder ihre Rolle spielen. Also ist die Materie selbst das Unbegrenzte[14]), aber

nicht in dem Sinn, daß das Unbegrenzte eine zufällige Eigenschaft der Materie wäre. Denn jede zufällige Eigenschaft eines Dinges muß Begriff sein, das Unbegrenzte dagegen ist kein Begriff; und von welchem Seienden soll das Unbegrenzte zufällige Eigenschaft sein, etwa von der Bestimmtheit und dem Begrenzten? Aber die Materie ist doch weder bestimmt noch begrenzt. Und wenn das Unbegrenzte an das Begrenzte herantritt, so würde es ja seine Natur verlieren. Somit ist das Unbegrenzte keine zufällige Eigenschaft für die Materie, sondern die Materie ist selbst das Unbegrenzte. Selbst in der Geisteswelt ist sie das Unbegrenzte. Es scheint erzeugt zu sein aus der Unbegrenztheit des Einen, aus seiner Macht oder seiner ewigen Existenz; denn die Unbegrenztheit findet sich nicht im Einen, sondern das Eine schafft sie. Wie ist es aber möglich, das sie zugleich in der geistigen und in der sinnlichen Welt vorkommt? Deshalb, weil auch das Unbegrenzte doppelt ist: die beiden Arten desselben unterscheiden sich voneinander wie das Urbild vom Abbild. Das Unbegrenzte in der sinnlichen Welt ist nicht weniger unbegrenzt, als das in der geistigen Welt, im Gegenteil, je weiter es sich als Abbild vom wahren Sein entfernt, um so mehr ist es unbegrenzt, und je unbestimmter etwas ist, desto größer ist seine Unbegrenztheit; denn was weiter vom Guten entfernt ist, befindet sich tiefer im Schlechten. Das Unbegrenzte in der geistigen Welt besitzt mehr Sein und ist Form oder Begriff des Unbegrenzten, das in der sinnlichen Welt besitzt weniger Sein, weil es sich vom wahren Sein entfernt hat und zu einem Abbild herabgesunken ist, es ist also mit größerer Wahrheit das Unbegrenzte. Ist nun das Unbegrenzte und das Wesen des Unbegrenzten dasselbe? Wo Begriff und Materie ist, da ist beides verschieden; wo dagegen Materie allein, da muß man beides entweder als identisch bezeichnen oder besser sagen: Hier hat das Unbegrenzte keine Wesenheit, sonst wäre es ein Begriff, und das widerspricht der Natur des Unbegrenzten. Man muß also die

Materie als an sich unbegrenzt bezeichnen, im Gegensatz zum Begriff. Wie der Begriff, an sich betrachtet, nur Begriff ist, so ist auch die Materie im Gegensatz zum Begriff und hinsichtlich ihrer Unbegrenztheit nichts anderes als das Unbegrenzte.

16. Die Materie ist auch nicht identisch mit der Verschiedenheit, sondern nur mit einem Teil derselben, welcher den Begriffen und dem eigentlich Seienden entgegengesetzt ist. In diesem Sinne kann man auch das Nichtseiende als ein Seiendes bezeichnen und als identisch mit der Beraubung, wenn nur die Beraubung einen Gegensatz bildet zu dem begrifflich Seienden. Wird aber die Beraubung nicht vernichtet werden, durch ihre Vereinigung mit dem, dessen Attribut sie ist? Nein, denn der Aufnahmeort des Zustandes ist nicht selbst ein Zustand, sondern eine Beraubung, und der Aufnahmeort der Begrenztheit ist nicht das Begrenzte oder die Grenze, sondern das Unbegrenzte, insofern als es unbegrenzt ist. Wie kann nun die Begrenztheit sich mit dem Unbegrenzten vereinigen, ohne seine Natur zu vernichten, zumal es nicht zufällig unbegrenzt ist? Sie würde das Unbegrenzte vernichten, wenn es der Quantität nach unbegrenzt wäre, dem ist aber nicht so, sondern es erhält dasselbe im Gegenteil im Sein und bringt seine Natur zur Wirklichkeit und Vollendung, wie das unbesäte Land, wenn es besät wird, oder das Weib, wenn es vom Manne befruchtet wird, seine Natur nicht verliert, sondern im Gegenteil erst seine volle Wirklichkeit erhält. Bleibt aber die Materie, wenn sie am Guten teilnimmt, trotzdem schlecht? Gewiß: deswegen, weil sie vorher des Guten beraubt war und es nicht besaß. Denn was etwas anderes bedarf, etwas anderes aber hat, nimmt doch wohl die Mitte zwischen dem Guten und Schlechten ein, wenn es sich nämlich in gleichem Abstand von beiden befindet. Was aber nichts besitzt, weil es im Mangel oder vielmehr, weil es der Mangel selbst ist, das muß schlecht sein; denn es ist kein Mangel an Reichtum oder an Stärke,



sondern ein Mangel an Weisheit, Tugend, Schönheit, Gestalt, Form und Qualität. Wie soll es da nicht schlimm aussehen, durchaus häßlich und ganz schlecht? Die Materie in der geistigen Welt ist ein Seiendes, denn das, was über ihr liegt, ist ein Überseiendes; in der sinnlichen Welt aber liegt über der Materie das Seiende; also ist die Materie das Nichtseiende und infolgedessen der Schönheit des Seienden fremd.

ÜBER DIE UNEMPFINDLICHKEIT DER MATERIE[1])

III. Enneade, Buch 6, Kapitel 6 ff.



Daß die geistige Wesenheit, welche durchweg zur Form gehört, durchaus keinen Eindrücken unterworfen ist, haben wir genügend bewiesen; da nun aber auch die Materie etwas Unkörperliches ist, wenn schon in anderer Weise, so müssen wir untersuchen, ob sie, wie man behauptet, leidend und in jeder Hinsicht veränderlich ist, oder ob man sie als unempfindlich zu denken hat und worin in diesem Fall ihre Unempfindlichkeit besteht. Bevor wir über die Natur der Materie sprechen, müssen wir zunächst festhalten, daß die Natur des Seins, der Wesenheit und des Seienden anders ist, als man gewöhnlich annimmt. Denn was man in Wahrheit als das Seiende zu bezeichnen hat, ist wirklich seiend, in jeder Beziehung, also in nichts vom Seienden entfernt, es bedarf keines andern zu seinem Sein und Bestehen, vielmehr verdanken die andern Dinge ihm den Schein ihres Seins. Es besitzt vollendetes Leben, es ist Geist und absolutes Denken, es ist bestimmt und begrenzt und nichts der Möglichkeit nach, was es nicht auch in seiner Bestimmtheit wäre; darum ist es auch ewig und identisch, unfähig etwas in sich aufzunehmen oder sich mit etwas zu verbinden; denn wenn es etwas aufnehmen würde, so müßte es etwas außer ihm Befindliches, also Nichtseiendes aufnehmen; es ist aber schlechthin seiend, also muß es aus sich selbst und im Besitz von allem in das Sein treten, es muß alles zugleich und eins als alles sein; so müssen wir das Seiende definieren, denn sonst würden Geist und Leben nicht aus dem Seienden herstammen, sondern nur an das Seiende herantreten und aus dem Nichtseienden kommen; ist nun also das Seiende von der Art, so kann es notwendigerweise weder selbst ein Körper

noch auch das Substrat für die Körper sein, sondern für sie muß das Sein im Nichtseienden liegen.

Aber wie kann die Natur der Körper, wie kann die Materie, welche alle Berge und Felsen, sowie die ganze feste Erde, mit einem Wort, alles, was Widerstand leistet, bildet, nichtseiend sein? Wenn es sich durch seine Stöße fühlbar macht, merkt man dann nicht, daß es ist? Und das, was keinen fühlbaren Druck ausübt, was keinen Widerstand leistet, ja, nicht einmal sichtbar ist, das soll das Seiende, das wahrhaft Seiende sein? Darauf ist zu erwidern: Auch bei den Körpern kommt das Sein in höherem Grade dem Beweglichen und weniger Gewichtigen als der ruhenden Erde zu, und unter diesem wieder mehr dem Oberen, ja, das Feuer entfernt sich noch mehr von der Natur des Körpers. Je selbständiger überhaupt etwas ist, desto weniger verwirrt und belästigt es das andere; die schwereren und erdigeren Dinge aber, mangelhaft, hinfällig und unfähig, sich selbst wieder aufzurichten, stürzen infolge ihrer Schwäche und üben durch ihre Wucht und Unbeholfenheit einen empfindlichen Druck aus; darum wirkt auch ein Fallen von leblosen Körpern viel unangenehmer, und die Heftigkeit ihres Stoßes ist meist schädlich; eine Berührung mit lebenden Körpern jedoch, welche am Sein teilhaben, ist für die betreffenden um so angenehmer, je mehr diese Körper eben am Sein teilhaben. Darum kommt auch die Bewegung, welche gleichsam eine Art Leben ist oder wenigstens eine Nachahmung desselben, in höherem Grade den Dingen zu, welche weniger körperlich sind. Je mehr also das Sein ein Ding verläßt, desto mehr macht es dasselbe zum Körper.

Das möge genügen gegen diejenigen, welche das Seiende in die Körperwelt setzen, wobei sie sich auf den mechanischen Stoß berufen und die Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmungen als Beweis der Wahrheit nehmen. Wie die Träumenden halten sie für wirklich, was sie sehen, während es doch nur Traumbilder sind. Auch die sinnliche Wahrnehmung ist

eine Tätigkeit der schlafenden Seele*); denn so weit die Seele im Körper ist, schläft sie. Das wahre Erwachen ist ein wahres Aufstehen vom Körper, nicht mit dem Körper. Wer mit dem Körper aufsteht, geht nur aus einem Schlaf in einen andern über, er wechselt gleichsam nur das Lager; das wirkliche Aufstehen dagegen besteht in einer vollständigen Trennung der Seele vom Körper, welcher eine der Seele entgegengesetzte Natur besitzt, also das Entgegengesetzte zu seinem Wesen hat. Das beweist auch sein Entstehen, sein Dahinschwinden und sein Untergang, alles Erscheinungen, welche der Natur des Seienden fremd sind.

7. Doch kommen wir auf die zugrunde liegende Materie und auf das, was sich an ihr befinden soll, zurück, wir werden dann erkennen, daß der Materie kein Sein zukommt und daß sie unempfindlich ist. Zunächst ist sie unkörperlich, da der Körper erst nach ihr existiert und etwas Zusammengesetztes ist: sie selbst bildet erst in Verbindung mit etwas anderem den Körper. Man bezeichnet sie ja auch nur deshalb als unkörperlich, weil beides, das Seiende und die Materie, vom Körper verschieden ist. Sie ist weder Seele noch Geist, noch Leben noch Form, noch Begriff noch Grenze, noch Kraft, sondern bleibt hinter alledem zurück; somit kann sie auch die Bezeichnung des Seienden nicht mit Recht führen, sie verdient vielmehr nur die Bezeichnung: das Nichtseiende; aber nicht in dem Sinn, wie Bewegung und Ruhe nichtseiend sind, sondern als das wahrhaft Nichtseiende; sie ist nur ein Schattenbild der Ausdehnung, eine Sehnsucht nach Dasein; wenn sie verharrt, ist sie nicht in Ruhe, sie ist an sich unsichtbar und entzieht sich dem Blicke, sie ist gegenwärtig, wenn man nicht auf sie hinsieht, sie verschwindet für das Auge, welches sie sucht, immer scheint sie die Gegensätze in sich einzuschließen, Großes und Kleines, ein Mehr oder Weniger, Mangel oder Überfluß; sie ist ein Schattenbild, das weder bleiben noch fliehen kann; denn nicht einmal dies vermag sie, da sie vom Geiste keine Kraft empfangen hat, sondern im Mangel alles

Seienden besteht. Deshalb sind auch alle ihre Kundgebungen Lüge: wenn sie groß scheint, ist sie klein, wenn mehr, ist sie weniger, was an ihr als seiend erscheint, ist nicht seiend, sie ist gleichsam nur ein flüchtiger Schatten, wie auch die scheinbaren Vorgänge an ihr, es sind nur Bilder in einem Bilde, wie Dinge in einem Spiegel, die sich an einem Ort befinden und anderswo erscheinen; sie scheint erfüllt zu sein und alles zu besitzen, während sie doch nichts wirklich besitzt. Sie ist ein Bild ohne Gestalt, in welches die Abbilder des Seienden eingehen und von welchem sie ausgehen; diese erscheinen an ihr, weil sie selbst gestaltlos ist, sie scheinen auf sie zu wirken, wirken aber nichts, denn sie sind kraftlos, schwach und haben keinen Bestand; da auch die Materie nichts Derartiges hat, so gehen sie durch sie hindurch, ohne sie zu zerschneiden, wie durch Wasser oder wie wenn man Gestalten in den leeren Raum hineinschicken wollte. Wenn die Bilder, welche in der Materie erscheinen, dieselbe Beschaffenheit hätten wie das, von dem aus sie in die Materie hineingekommen sind, so könnte man ihnen eine gewisse Kraft beilegen, welche von ihrem Prinzip ausgegangen wäre, und man könnte annehmen, daß durch sie eine Wirkung auf die Materie ausgeübt würde. Da aber das, was sich an der Materie abspiegelt, ganz verschieden ist von dem, dessen Bild es ist, so läßt sich auch hieraus entnehmen, daß die Einwirkung eine Täuschung ist, denn was an ihr gesehen wird, ist Täuschung und hat durchaus keine Ähnlichkeit mit dem, was dieses Gesehene hervorbringt. Also selbst schwach und eine bloße Täuschung, die ihrerseits wieder in eine Täuschung hineingerät, wie im Traum oder Wasser oder Spiegel, kann es auf die Materie notwendigerweise keine Einwirkung ausüben. Und doch findet sich selbst bei diesen Dingen noch eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Bild und dem Gegenstand.

8. Das, was eine Einwirkung erleidet, muß notwendigerweise hinsichtlich seiner Kräfte und Eigenschaften dem, was diese Einwirkung ausübt und veranlaßt, entgegengesetzt sein.

So ist es das Kalte, welches die Wärme, das Trockene, welches die Feuchtigkeit verändert, und wir sagen, das Substrat sei verändert, wenn es aus Warmem kalt oder aus Trockenem feucht wird[3]). Auch die Vernichtung des Feuers, bei welcher ein Übergang desselben in ein anderes Element stattfindet, beweist unsere Ansicht. Wir sagen dann, das Feuer ist vernichtet worden, nicht die Materie; es finden also auch die Einwirkungen an dem statt, an welchem die Vernichtung stattfindet. Denn die Aufnahme der Einwirkung verursacht die Vernichtung, und vernichtet wird, was die Einwirkung aufnimmt. Aber die Materie kann unmöglich vernichtet werden: in was auch und auf welche Weise? Wenn sie aber nun zahlreiche Erscheinungen von Wärme und Kälte in sich aufnimmt, überhaupt zahllose Eigenschaften, durch die sie unterschieden wird und welche gleichsam mit ihr verwachsen und miteinander vermischt sind, während sie selbst in der Mitte bleibt, sollte bei der Einwirkung der Qualitäten in ihrer gegenseitigen Mischung und Trennung nicht auch auf die Materie eine Einwirkung stattfinden? Man müßte sie denn durchaus außerhalb dieser Qualitäten setzen. Aber jede Qualität ist für ein Subjekt so vorhanden, daß sie ihm etwas von sich selbst mitteilt.

9. Darauf ist folgendes zu sagen: Die Ausdrücke: „ein Ding ist im andern gegenwärtig" und „ein Ding ist im andern" haben verschiedenen Sinn, denn bald macht ein Ding durch sein Vorhandensein und die damit verbundene Veränderung ein anderes schlechter oder besser, wie man das an den Körpern, wenigstens an den lebenden Wesen sieht; bald macht ein Ding ein anderes besser oder schlechter, ohne auf es einzuwirken, wie das von der Seele gesagt wurde; bald endlich verhält es sich so, wie wenn man eine Gestalt in Wachs abdrückt, wobei weder eine Einwirkung in der Weise stattfindet, daß die Gestalt das Wachs zu etwas anderem machte noch das Wachs nach dem Verschwinden der Gestalt irgend einen Verlust erlitte[4]); ja, das Licht verursacht an dem

von ihm erleuchteten Gegenstand nicht einmal eine Veränderung der Gestalt; und ist ein Stein, wenn er kalt geworden, etwa weniger Stein? Welche Einwirkung erleidet eine Linie von der Farbe und welche eine Fläche? Höchstens der zugrunde liegende Körper kann eine Einwirkung erleiden, aber auch bei ihm ist es noch fraglich; denn vom Erleiden einer Einwirkung kann man noch nicht reden, wenn nur etwas vorhanden ist oder etwas eine Gestalt verleiht. Auch die Spiegel, überhaupt die durchsichtigen Körper, erleiden doch keine Einwirkung durch die Bilder, die man in ihnen wahrnimmt. Aber ebenso sind auch das, was man an der Materie wahrnimmt, nur Bilder, und sie selbst ist noch weniger empfindlich als ein Spiegel. Die Erscheinungen der Wärme und Kälte finden zwar an der Materie statt, machen sie aber weder warm noch kalt; denn das Warm- und Kaltwerden besteht darin, daß eine Qualität die andere verdrängt; beiläufig bemerkt, wäre hinsichtlich der Kälte erst zu untersuchen, ob sie nicht bloße Abwesenheit und Negation der Wärme ist[6]). Wenn nun die Qualitäten an der Materie zusammenkommen, so wirken die meisten von ihnen nicht aufeinander ein, außer wenn sie im Gegensatz zueinander stehen; welche Wirkung sollten auch z. B. der Wohlgeruch auf die Süßigkeit, die Farbe auf die Gestalt, überhaupt verschiedenartige Qualitäten aufeinander ausüben? Daraus kann man besonders klar erkennen, daß an demselben Gegenstand bald diese, bald jene Qualität vorhanden sein kann, oder auch verschiedene Qualitäten an verschiedenen Dingen, ohne daß der Gegenstand, an welchem oder in welchem eine Qualität vorhanden ist, durch ihre Anwesenheit benachteiligt würde. Ebenso wie ein Ding nicht durch das erste beste andere beschädigt werden kann, so kann auch das, was sich verändern läßt und einer Einwirkung unterworfen ist, nicht von dem ersten besten eine Einwirkung erleiden, sondern immer nur durch das ihm Entgegengesetzte, aber nicht schon durch das von ihm Verschiedene. Somit erleidet das, von dem es keinen Gegen-

satz gibt, auch von nichts ihm Entgegengesetzten eine Einwirkung. Also nicht die Materie, sondern nur das, was aus Materie und Form zusammengesetzt, überhaupt ein Vielfaches ist, ist der Einwirkung unterworfen. Was aber isoliert, von allem übrigen getrennt, überhaupt schlechthin einfach ist, kann von nichts eine Einwirkung erleiden und bleibt ruhig in der Mitte zwischen allem, was auf einander einwirkt, stehen, wie auch in einem Haus, in welchem die Bewohner einander durchprügeln, das Haus und die darin befindliche Luft dadurch keine Einwirkung erleiden. Es mögen also die Qualitäten an der Materie bei ihrem Zusammentreffen auf einander wirken, soviel sie wollen, die Materie selbst wird noch weniger davon betroffen werden als diejenigen ihrer Qualitäten, welche zu einander nicht im Gegensatz stehen, und darum keine Einwirkung auf einander ausüben.

10. Wenn die Materie Einwirkungen unterworfen wäre, so müßte sie ferner etwas außer dieser Einwirkung haben, oder die Einwirkung selbst müßte sich in einem andern Zustand befinden, als der war, bevor sie auf die Materie einwirkte. Tritt nun eine Qualität nach der andern an die Materie heran, so nimmt nicht mehr die Materie an sich diese Qualität auf, sondern die Materie in der Beschaffenheit, in welche sie durch die erste Qualität versetzt worden ist. Und wenn auch diese Qualität verschwindet, indem sie durch ihre Einwirkung etwas von sich zurückläßt, so wird das Substrat sich noch mehr von der Materie unterscheiden; im weiteren Verlaufe dieses Prozesses wird dann das Substrat etwas ganz anderes sein als die Materie, etwas Vielgestaltiges und Vielveränderliches, weshalb dann auch die Materie nicht mehr alles in sich aufnehmen, sondern manchem, was an sie herantritt, ein Hindernis entgegenstellen wird. Auch die Materie bleibt dann nicht mehr, wäre also nicht mehr unvergänglich. Soll es also eine Materie geben, so muß sie auch stets bleiben, was sie von Anfang an war. Wer somit von einer Veränderung der Materie spricht, der hebt ihren Begriff auf. Wenn ferner alles, was verändert

wird, gleichwohl dieselbe Form behält, sich also bloß an seinen zufälligen Eigenschaften, nicht aber an seinem Substrat verändert, mit einem Wort, wenn das, was sich verändern soll, bleibt, und das Bleibende nicht das ist, was Einwirkungen aufnimmt, so verliert entweder die Materie, wenn sie verändert wird, ihr Wesen, oder wenn sie ihr Wesen nicht verliert, so wird sie auch nicht verändert. Wollte man behaupten, sie werde verändert, jedoch nicht insofern, als sie Materie ist, so wird man zunächst nicht sagen können, inwiefern sie sonst verändert werden soll, dann wird man aber auch gerade deswegen zugeben müssen, daß eben die Materie an sich nicht verändert wird. Denn wie auch die andern Ideen ihrem Wesen nach nicht verändert werden können, weil eben in dieser Unveränderlichkeit ihr Wesen besteht, so kann auch die Materie, da sie eben nur als solche Materie ist, sich als Materie nicht verändern, sondern sie muß bleiben; und wie dort die Idee, so ist auch hier die Materie an sich unveränderlich*).

14. Es entsteht die Frage: Würde gar nichts existieren, wenn die Materie nicht wäre? Gewiß nicht, so wenig wie ein Spiegelbild da wäre, wenn es keinen Spiegel oder sonst etwas der Art gäbe[6]). Denn was seiner Natur nach dazu bestimmt ist, in einem andern zu existieren, kann nicht existieren, wenn jenes andere nicht ist, denn die Natur jedes Bildes besteht eben darin, in einem andern zu sein. Wenn nämlich von dem Seienden etwas ausströmte, so könnte es existieren, auch ohne in einem andern zu sein; da aber das Seiende in sich selbst bleibt, so muß, wenn sein Bild in einem andern erscheinen soll, ein anderes vorhanden sein, welches dem, was nicht wirklich kommt, eine Stätte darbietet; ein Etwas, welches durch seine Gegenwart, sein kühnes Wagen, sein dringendes Bitten gewissermaßen und seine Bedürftigkeit

*) Die drei folgenden Kapitel, welche eine Bestätigung der vorgetragenen Lehre durch Platon enthalten, jedoch keinen wesentlich neuen Gedanken zu Tage fördern, bleiben weg.

gleichsam mit Gewalt ergreifen muß, aber getäuscht wird, weil es in Wirklichkeit nichts empfängt, denn es muß Bedürftigkeit bleiben und fort und fort verlangen. Sobald die Materie einmal vorhanden ist, bettelt sie, wie der Mythos sagt, womit er andeutet, daß ihre Natur des Guten ledig ist. Der Bettler verlangt aber nicht das, was der Gute besitzt, sondern begnügt sich mit dem, was er bekommt; so deutet auch dies an, wie verschieden die in der Materie erscheinenden Bilder von dem wahren Wesen sind. Der Name Bedürftigkeit, den man der Materie gibt, bezeichnet, daß sie nie erfüllt werden kann. Wenn man sagt, sie umarme den Poros, so bedeutet das, daß sie sich nicht mit dem Seienden oder der Fülle (dem Koros) vereinigt, sondern mit einem sinnreich erdachten Etwas, nämlich der Weisheit des Phantasiegebildes. Es ist unmöglich, daß das, was überhaupt auf irgend eine Weise außerhalb des Seienden ist, jedes Anteils am Seienden beraubt ist: denn es ist die Natur des Seienden, Seiendes zu schaffen; anderseits kann aber das schlechthin Nichtseiende in keiner Berührung mit dem Seienden stehen: somit findet hier das Wunder statt, daß die Materie am Sein teil hat, ohne doch eigentlich teil zu haben, und daß sie durch ihre Nachbarschaft etwas empfängt, wenngleich sie ihrer Natur nach nicht imstande ist, sich innig anzuschließen. Es gleitet also das, was sie, wenn sie anders wäre, empfangen hätte, wie von einer fremdartigen Natur von ihr ab, wie das Echo von einer glatten, gleichmäßigen Fläche: eben deswegen, weil das Echo nicht bleibt, erweckt es den täuschenden Schein, dort zu sein und von dort zu kommen. Könnte die Materie dagegen festhalten und nähme sie in dem Sinne auf, wie man gewöhnlich glaubt, so würde, was an sie herantritt, von ihr verschlungen werden und in ihr aufgehen. Weil aber nichts von ihr verschlungen wurde, sondern sie stets dieselbe blieb, ohne etwas aufzunehmen, ja, im Gegenteil das Herantreten aufhielt, so erscheint sie als eine das Herantretende abstoßende Stätte und als gemeinsamer Auf-

nahmeort für das, was herantritt und sich dort vermischt. Es verhält sich bei ihr ganz ähnlich, wie wenn man, um mit Hilfe des Sonnenlichts ein Feuer zu entzünden, glatte, mit Wasser gefüllte Gefäße aufstellt, damit die Flamme, durch das ihr innen entgegentretende Hindernis aufgehalten, nicht hindurchgehen, sondern sich außerhalb sammle. So wird auch die Materie die Ursache des Entstehens, und was in ihr zusammentritt, tritt auf diese Weise zusammen.

15. Nun sind aber die Gegenstände, welche die Sonnenstrahlen sammeln, da sie von dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer die an ihnen stattfindende Entzündung erhalten haben, selbst sinnlich wahrnehmbar, sie erscheinen, weil die Bilder, welche entstehen, mit ihnen in einem nahen ununterbrochenem Zusammenhang stehen, sie berühren, und sich hier zwei Grenzen befinden. Der in der Materie wirksame Begriff dagegen ist in einer ganz anderen Weise außerhalb: er besitzt eine von der Materie verschiedene Natur, und es bedarf hier keiner doppelten Grenze; die Materie und der Begriff sind einander fremd, und eine Vermischung beider ist schon durch die Verschiedenheit ihres Wesens und ihre absolute Nichtverwandtschaft ausgeschlossen. Der Grund, daß jedes für sich bleibt, liegt darin, daß weder das, was in sie eindringt, etwas von ihr besitzt, noch sie etwas von dem, was in sie eindringt. Es verhält sich wie bei den Meinungen und Vorstellungen in der Seele, welche sich auch nicht mit ihr vermischen, von denen vielmehr eine jede wieder fortgeht, allein als das, was sie war, ohne etwas mitzunehmen oder zurückzulassen, weil sie sich nicht mit etwas anderem vermischt hatte. Wenn man hier von einem Außerhalb redet, so ist darunter nicht ein Nebeneinander zu verstehen, und der Unterschied beider ist nicht derart, daß man ihn sehen kann, er wird vielmehr nur mit dem Denken erfaßt. Die Vorstellung ist hier gleichsam ein Bild, obschon freilich die Seele ihrer Natur nach kein Bild ist; die Vorstellung bedient sich der Seele ebenso oder doch ähnlich wie die Form der Materie, aber sie verbirgt die

Seele nicht, wird vielmehr durch die von ihr ausgehenden Wirkungen oft verdrängt; niemals, selbst wenn sie mit allem Eifer käme, würde sie es dahin bringen, daß die Seele ganz verschwindet und sie als solche vorgestellt wird. Denn die Seele umfaßt in sich Tätigkeiten und Kräfte, welche der Vorstellung entgegenwirken, und mit diesen kann sie abstoßen, was an sie herantritt. Aber die Materie, viel schwächer als die Seele, besitzt nichts von dem Seienden, weder Wahres noch ihr eigenes Falsches; sie hat nichts, wodurch sie erscheinen könnte, sie ist das Entblößtsein von allem; nur für die andern Dinge wird sie die Ursache des Erscheinens, kann aber von sich selbst nicht einmal sagen: Hier bin ich. Wenn einmal eine tiefeindringende Untersuchung dazu gelangt, die Materie zu entdecken, ausgehend vom andern Sein, so bestätigt sie, daß die Materie etwas von allem wahren Sein Verlassenes ist, selbst von dem, was das letzte zu sein scheint; sie ist gewissermasen über alles verteilt und scheint ihm zu folgen und doch auch wieder nicht zu folgen.

16. Wenn nun aber ein Begriff an sie herantritt und ihr die von ihm beabsichtigte Ausdehnung verleiht, so macht er aus ihr eine Größe, d. h. er umgibt sie von sich aus mit dem Großen, ohne daß sie selbst es ist oder wird; denn das Große an ihr müßte sonst die Größe selbst sein. Nimmt man diese Form von der Materie weg, so ist und erscheint das übrigbleibende Substrat nicht mehr groß: wenn z. B. das, was in der Materie eine bestimmte Größe hervorgebracht hat, ein Mensch oder ein Pferd war, so trat mit der Form des Pferdes auch die dem Pferd eigentümliche Größe hinzu, und wenn das Pferd verschwindet, so verschwindet damit auch seine Größe. Wollte man entgegnen, ein Pferd könne nur in einer Masse von einer bestimmten Größe entstehen und diese Größe bleibe, auch wenn die Form des Pferdes verschwindet, so werden wir antworten: Nicht die dem Pferd eigene Größe bleibt, sondern die Größe der Masse. Wenn nun diese Masse Feuer oder Erde ist, so verschwindet mit dem Feuer oder der

Erde auch ihre Größe, folglich besitzt die Materie weder Gestalt noch Größe, sonst würde sie nicht aus Feuer etwas anderes werden, sondern Feuer bleiben, es aber niemals werden. Denn auch jetzt, da sie so groß geworden ist wie dieses ganze Weltall, würde mit dem Wegfallen des Himmels und alles dessen, was er umfaßt, auch jede Größe von der Materie schwinden, damit zugleich aber auch die andern Eigenschaften, und sie würde übrig bleiben als das, was sie von Anfang an war, ohne etwas von dem zu behalten, was vorher an ihr war. Bei den Dingen freilich, auf welche die Anwesenheit anderer Dinge eine Einwirkung ausüben kann, bleibt auch nach deren Verschwinden etwas zurück; bei denen aber, die keiner Einwirkung fähig sind, nicht; so behält z. B. die Luft von dem Lichte, welches sie umgibt und wieder verschwindet, nichts zurück. Wundert man sich aber darüber, wie die Materie, ohne Größe zu haben, groß sein kann, so fragen wir, wie sie, ohne Wärme zu besitzen, warm sein kann; ist doch bei der Materie Sein und Großsein nicht dasselbe, da Größe und Gestalt etwas Immaterielles sind. Wenn wir am Begriff der Materie festhalten, so müssen wir sagen: Sie ist alles durch Teilnahme, eins von allem ist aber auch die Größe. An den zusammengesetzten Körpern befindet sich unter anderem auch die Größe, allerdings ohne bestimmt zu sein, da im Begriff des Körpers auch Größe mit enthalten ist; in der Materie aber findet sich nicht einmal die unbestimmte Größe, da sie kein Körper ist.

17. Die Materie ist auch nicht die Größe selbst, denn die Größe ist eine Form, aber kein Aufnahmeort, auch ist sie etwas für sich selbst Bestehendes. Sobald das im Geiste oder in der Seele Ruhende Größe erlangen will, verleiht es dem, von dem es eine Nachahmung zu erwarten hat, das Vermögen, durch sein Streben nach ihm oder seine Bewegung zu ihm die Fähigkeit, einem anderen seinen eigenen Zustand gleichsam einzuprägen. So fällt das Große im Hervortreten der Erscheinung mit dem Großen an sich zusammen, läßt

das Gegenteil an der Materie gleichfalls mit zusammenfallen und bewirkt, daß es groß erscheint, ohne durch Ausdehnung erfüllt zu sein. Die Größe der Materie ist eine erlogene Größe, da die Materie, weil sie aus sich selbst keine Größe besitzt, sich nach der Größe ausstreckt und durch diese Ausstreckung sich ausdehnt. Indem alles Seiende auf ein anderes seine Strahlen einwirken läßt, ist jedes Einzelne an sich groß, das Ganze auf jene Weise. Es vereinigte also die jedem Begriff eigentümliche Größe, z. B. die eines Pferdes oder eines andern Dinges mit der Größe an sich, so wurde die ganze Materie groß, weil sie von der Größe an sich erleuchtet wurde, und jeder Teil wurde eine Größe, und alles zusammen erschien groß infolge der allgemeinen Form, der die Größe angehört. Auch wurde sie gewissermaßen ausgedehnt im Verhältnis zum Ganzen und zu allen einzelnen Formen, da sie gezwungen war, in dieser Form und in der Masse zu sein, soweit die Kraft das an sich Nichtseiende dazu bringen konnte, scheinbar alles zu sein; wie die Farbe, welche entstanden ist aus dem, was nicht Farbe war, und die Qualität, welche entstanden ist aus dem, was nicht Qualität war, in der Erscheinungswelt den gleichen Namen erhalten haben wie die Farbe und Qualität in der Geisteswelt, so verhält es sich auch mit der Größe, welche entstanden ist aus dem, was nicht Größe war, oder wenigstens mit der Größe, welche denselben Namen hat wie die Größe in der Geisteswelt. Die Dinge der Sinnenwelt nehmen also eine mittlere Stellung zwischen der Materie an sich und der Form an sich ein; sie erscheinen, weil sie aus der geistigen Welt stammen, aber sie sind trügerisch, weil das, worin sie erscheinen, nicht wirklich existiert. Alles einzelne erhält also eine Größe, weil es ausgedehnt wird durch die Kraft der Wesen, welche in ihm erscheinen und sich Raum schaffen. Doch geht diese allgemeine Ausdehnung nicht mit Gewalt vor sich, weil ja die Materie das Ganze ist; vielmehr übt jedes Einzelne gemäß der ihm innewohnenden Kraft seine Ausdehnung aus, und diese Kraft stammt aus der geistigen

Welt. Das, was die Materie groß erscheinen läßt, ist die in ihr sich spiegelnde Erscheinung der Größe, und diese Erscheinung ist eben die wahrnehmbare Größe. Die Materie aber, mit welcher die Erscheinung zusammenfallen muß, bietet sich der Größe in ihrer Ganzheit und überall dar. Denn als Materie ist sie eben Materie von allem und kein bestimmtes Etwas. Was aber nichts an sich ist, kann durch ein anderes auch sein Gegenteil werden, und wenn es das Gegenteil geworden ist, so ist es auch dieses nicht wirklich, denn sonst würde es Bestand haben.

Die folgenden Kapitel bis zum Schluß des Buches bringen nichts wesentlich Neues zur Sache, bleiben darum weg.

ÜBER DAS SCHICKSAL[1])

III. Enneade, Buch 1



lles, was wird oder ist, besteht entweder infolge von Ursachen oder ohne Ursachen oder eines von beiden entsteht ohne Ursachen, das andere dagegen aus einer Ursache, oder alles Werdende entsteht zwar aus einer Ursache, das Seiende dagegen besteht zum Teil infolge einer Ursache, zum Teil ohne eine solche, oder endlich alles Seiende hat zwar eine Ursache, aber vom Werdenden ist Einiges ohne Ursache, dagegen das andere mit einer Ursache verknüpft. Bei dem, was ewig ist, kann man unmöglich das Erste auf andere Ursachen zurückführen, weil es eben das Erste ist; was aber vom Ersten abhängt, das kann auch aus ihm sein Dasein ableiten. Man muß außerdem auf jede Wesenheit die Tätigkeit beziehen, welche sie hervorbringt; denn für eine Wesenheit bedeutet Sein so viel wie die oder jene Tätigkeit zu äußern. Bei den Dingen, welche werden oder zwar ewig sind aber nicht immer dieselbe Tätigkeit hervorbringen, muß man behaupten, daß nichts ohne Ursache wird[2]); unzulässig ist die Annahme, daß Einiges davon ohne Ursache geschieht, man darf auch nicht willkürlichen Abweichungen der Atome Raum geben, noch der freiwilligen und plötzlichen Bewegung der Körper, welche ohne vorhergehende Veranlassung eintritt oder einem plötzlichen Anlauf der Seele, ohne daß sie etwas bewegen sollte, anders zu handeln als früher[3]). Es hieße, sie einer größeren Notwendigkeit unterwerfen, wollte man annehmen, sie gehöre nicht sich selbst an, sondern werde von unfreiwilligen Bewegungen mit fortgerissen und handle ohne irgend ein Motiv. Denn entweder wäre sie ihrem Wollen unterworfen, oder das Begehrungsvermögen wäre durch irgend welchen inneren oder äußeren Anlaß erregt; ist aber kein Motiv vorhanden, dann wird sie überhaupt nicht bewegt werden. Geschieht indessen alles nach Ursachen, so kann jeder leicht

die ihm zunächst liegenden auffinden und auf sie das Handeln zurückführen. Man begibt sich z. B. auf den Markt, um jemanden dort zu sehen oder eine Schuld in Empfang zu nehmen oder dergleichen zu tun, jedenfalls ist immer das, was man gerade erstrebt, und der Entschluß es auszuführen, das Motiv für die Handlung*).

2. Ist man einmal bis zu den natürlichen Ursachen vorgedrungen und wollte nun hier halt machen, anstatt noch höher emporzusteigen, so wäre das ein Zeichen von Leichtsinn oder würde beweisen, daß man nicht auf diejenigen hört, die sich zu den ersten und höchsten Ursachen zu erheben vermögen. Denn woher kommt es, daß oft bei unveränderten äußeren Umständen Entgegengesetztes entsteht, daß z. B. beim Mondschein der eine stiehlt, der andere aber nicht, daß bei denselben Einflüssen der Witterung der eine krank wird, der andere nicht, daß infolge derselben Taten der eine Reichtum erlangt, der andere arm bleibt? Auch die Verschiedenheit der Gemütsarten, Charaktere und Glücksfälle zwingt uns nach weiter entfernten Ursachen zu fragen. Und so sind denn auch stets die Philosophen hierbei nicht stehen geblieben: Die einen [4]) nahmen materielle Prinzipien an wie die Atome und ließen durch deren Bewegung, Stoß und Zusammentreffen alles entstehen und sich so verhalten, wie die Atome es bestimmen; auch unsere Begierden und Seelenzustände ließen sie von diesen Atomen abhängen und führten damit diese und alles von ihnen Ausgehende als eine Notwendigkeit in die Welt ein. Und wenn jemand andere Körper [5]) als Prinzipien aufstellt und aus diesen alles entstehen läßt, so unterwirft er alles der von ihnen ausgehenden Notwendigkeit. Andere Philosophen [6]) erheben sich bis zum Prinzip des Weltalls und lassen von ihm alles ausgehen, sie sprechen von einer Ursache, welche alles durchdringt, alles bewegt und alles hervorbringt, und nennen sie das Schicksal und die oberste Ursache; alles, was geschieht, sogar unsere Gedanken, werden

*) Die Schlußsätze des Kapit. sind unwesentlich, bleiben daher weg.

von den Bewegungen dieses Prinzips abgeleitet, wie sich auch die Glieder eines Tieres nicht aus sich selbst bewegen, sondern aus dem leitenden Prinzip in jedem einzelnen Wesen. Andere [7]) wieder suchen alles zu erklären aus den Bewegungen und gegenseitigen Lagen und Stellungen der Gestirne und aus der daraus möglichen Vorherverkündigung. Nach andrer Ansicht [8]) ist das Schicksal die Verkettung der Ursachen und Wirkungen untereinander, welche ein zusammenhängendes bis zu den ersten Ursachen reichendes Band bilden, wobei die späteren Dinge stets auf die früheren folgen und auf sie zurückgehen, indem sie ohne dieselben nicht geworden wären. Übrigens kann man auch unter diesen Philosophen wieder zwei Klassen unterscheiden: die einen lassen alles von einem einzigen Grundprinzip abhängen, die andern verwerfen diese Ansicht; über sie wird noch gesprochen werden; zunächst wollen wir uns den ersteren zuwenden und dann der Reihe nach die Ansichten der andern betrachten.

3. Alles, auf körperliche Ursachen zurückzuführen, ob es nun Atome oder Elemente sind, aus deren ungeordneter Bewegung die Ordnung, Vernunft und die leitende Seele hervorgehen soll, ist widersinnig und unmöglich; noch unmöglicher jedoch, wenn man so sagen darf, ist die Herleitung aus Atomen. Hierüber ist ja schon viel Wahres gesagt worden. Selbst wenn man solche Prinzipien annimmt, so folgt daraus die allgemeine Notwendigkeit, anders ausgedrückt das Schicksal, keineswegs unbedingt. Nehmen wir zuerst an, es gäbe Atome: die einen werden sich nun nach unten bewegen, vorausgesetzt daß man im Weltall ein Oben und Unten unterscheiden kann, die anderen nach der Seite, wie es gerade kommt, die einen so, die andern anders. Es findet also keine bestimmte Bewegung statt, denn es ist keine Ordnung vorhanden, das Einzelne jedoch, das geworden ist, setzt eine bestimmte Bewegung voraus. Es wäre also auch unmöglich, etwas vorher zu verkündigen, es wäre jede Weissagung unmöglich, weder die, welche auf Kunst beruht, noch die aus Begeisterung und

Inspiration; denn wie könnte es eine Kunst geben inmitten des Ungeordneten? Und auch im zweiten Fall muß die Zukunft bestimmt sein. Es mag ja sein, daß die Körper den Eindrücken, welche die Atome ihnen geben, notwendig gehorchen; aber auf welche Bewegungen der Atome will man Tun und Leiden der Seele zurückführen? Wie kann der Stoß eines nach unten gehenden oder irgendwo anstoßenden Atoms in der Seele Gedanken oder Begierden hervorrufen, sei es notwendig oder auf irgend eine andere Weise? Und wenn nun die Seele den Einwirkungen des Körpers entgegentritt? Durch welche Bewegung der Atome soll der eine gezwungen werden, ein Geometer zu sein, der andere sich mit Arithmetik und Astronomie zu befassen und wieder ein anderer mit Philosophie? Unser ganzes Tun und unsere Existenz als lebende Wesen würden aufgehoben werden, wenn wir den Eindrücken des Körpers unterworfen wären, die uns wie seelenlose Dinge mit fortreißen. Dieselben Einwände gelten gegen die, welche andere Körper als Ursachen von allem annehmen; denn diese Elemente können uns zwar erwärmen und erkälten, ja selbst vernichten, aber eine Tat, wie sie die Seele vollbringt, kann daraus niemals entstehen, diese müssen von einem andern Prinzip ausgehen.

4. Vielleicht durchdringt eine Seele das All und bringt alles hervor, indem das einzelne als Teil so bewegt wird, wie diese Seele das Ganze bewegt, derart, daß die ununterbrochene Verknüpfung der von ihr ausgehenden Ursachen das Schicksal wäre? Etwa wie man bei einer Pflanze das leitende Prinzip, welches von der Wurzel aus alle andern Teile beherrscht und die einen mit den anderen zu einem System verbindet, als das Schicksal der Pflanze bezeichnen könnte. Allein zunächst hebt die Gewaltsamkeit dieser Notwendigkeit und dieses Schicksals gerade das Schicksal selbst, nämlich die Kette und die Verflechtung der Ursachen auf. So ist es auch töricht, zu sagen, unsere Glieder, die sich nach dem leitenden Prinzip in uns bewegen, bewegten sich nach

dem Schicksal, denn das, was die Bewegung angibt, ist nicht verschieden von dem, was sie aufnimmt, sondern das leitende Prinzip bewegt jeden einzelnen Körperteil wie auch das Ganze; in derselben Weise könnte man, wenn es im Weltall nur ein einziges Prinzip gäbe, welches zugleich handelte und leidend wäre, und wenn nicht vielmehr das eine vom andern abhinge nach Ursachen, deren jede sich wieder auf die vorhergehende bezöge, nicht mehr mit Recht davon reden, daß alles nach Ursachen geschieht, sondern alles wäre dann nur ein einziges Wesen. In diesem Falle wären wir nicht mehr wir selbst noch eine Tat von uns die unsrige, auch würden wir nicht mehr denken, sondern unsere Entschlüsse wären das Denken eines andern, etwas anderes würde in uns wollen und handeln, wie es nicht eigentlich unsere Füße sind, welche gehen, sondern wir durch unsere Füße. Es muß indessen jeder Einzelne leben, denken und handeln mit einem Leben, einem Gedanken und einer Tat, welche ihm eigen ist; die schönen und häßlichen Taten jedes Einzelnen müssen von ihm selbst ausgehen, wenigstens darf man nicht dem Weltall die Entstehung des Häßlichen zuschreiben.

5. Aber vielleicht geschieht das Einzelne nicht in dieser Weise, sondern alles hängt von der Kreisbewegung des Himmels ab, welche alles ordnet, vom Lauf der Gestirne, von ihrer Stellung und ihrem gegenseitigen Verhältnis, von ihrem Aufgang und Untergang. Hiervon geht man wenigstens bei der Weissagekunst aus und leitet davon die künftigen Ereignisse im Weltall und das Schicksal des Einzelnen ab sowohl hinsichtlich des Glücks als auch hinsichtlich des Denkens. Man sieht ja doch auch, behaupten die Anhänger dieser Ansicht, wie die übrigen lebenden Wesen und die Pflanzen infolge ihres sympathischen Zusammenhangs mit den Sternen wachsen und wieder abnehmen und auch sonst ihrer Einwirkung unterworfen sind; dann sind aber auch die verschiedenen Gegenden auf der Erde je nach ihrer Lage zum

Weltall und besonders zur Sonne voneinander verschieden; aber durch die verschiedene Örtlichkeit sind nicht nur die Pflanzen und Tiere bedingt, sondern auch Gestalt, Größe und Farbe der Menschen, ihre Leidenschaften und Begierden, ihre Lebensweise und ihre Sitten: also ist Herr über alles die Kreisbewegung des Himmels. Gegen diese Ansicht haben wir folgendes zu erwidern: Unser Wollen und Leiden, unsere Schlechtigkeit und unsere Triebe werden den Sternen zugeschrieben, uns selbst dagegen gar nichts, sodaß wir nach dieser Ansicht allenfalls bewegte Steine, aber nicht selbständige Menschen wären. Man muß aber den Menschen einräumen, was ihnen zugehört, wenn man auch zugeben kann, daß auf das, was wir schon durch uns selbst besitzen und von uns aus sind, gewisse vom Weltall ausgehende Einflüsse einwirken; es ist ferner voneinander zu unterscheiden, was wir tun und was wir notwendig erleiden, aber auch dieses ist nicht alles den Sternen zuzuschreiben. Man kann außerdem zugeben, daß die Örtlichkeit und das Klima in gewisser Weise auf unser Temperament einwirken, und dann haben wir auch manches von unsern Eltern, wir sind ihnen gewöhnlich ähnlich, sowohl an Gestalt als auch an einigen unvernünftigen Leidenschaften der Seele. Aber trotz dieser Ähnlichkeit wird doch bei aller Gemeinsamkeit des Ortes jedenfalls in den Sitten und Gedanken eine große Verschiedenheit vorhanden sein, welche ihren Ursprung von einem ganz andern Prinzip ableitet. Als Beweis für die Wahrheit unserer Ansicht kann auch der Kampf der Seele gegen das Temperament und die Begierden dienen. Will man aber daraus, daß man aus der Stellung der Gestirne die Zukunft des Einzelnen vorhersagt, folgern, daß die Zukunft auch von den Gestirnen bewirkt werde, so müßten in gleicher Weise die Vögel und alles andere, woraus die Seher die Zukunft deuten, das bewirken, was sie anzeigen. Eine noch genauere Betrachtung hierüber kann man aus folgendem anstellen: Was einer aus der Stellung der Gestirne bei der Geburt eines Menschen voraussagt, dies, behauptet man,

geschehe auch von diesen Menschen, und zwar nicht bloß so, daß die Gestirne es andeuten, sondern daß sie es bewirken. Wenn nun ein Astrolog bei einem Menschen verkündet, er sei von vornehmer Abkunft, als ein Kind eines berühmten Vaters oder einer berühmten Mutter, wie kann er da behaupten, die Gestirne hätten diese vornehme Abkunft bewirkt, während sie doch schon bei den Eltern vorhanden war, bevor die Stellung der Gestirne eintrat, auf Grund deren der Astrolog weissagte? Und doch behaupten die Astrologen sogar, sie könnten das Geschick der Eltern aus der Geburt der Kinder weissagen, und die Anlagen der Kinder und ihre zukünftigen Schicksale aus der Stellung der Eltern, ferner von einem Kind aus den Tod seines Bruders, von einer Frau aus die Zukunft ihres Mannes und umgekehrt. Wie soll nun die Stellung der Gestirne bei jedem Einzelnen das bewirken, was schon von den Eltern aus als zukünftig eintretend vorausgesagt wird? Entweder ist jenes Frühere die Ursache für das Spätere oder, wenn das nicht der Fall ist, dann erst recht nicht die Gestirne. Die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern in der Gestalt, ihre Schönheit oder Häßlichkeit ist zweifellos von den Eltern abzuleiten und nicht von der Bewegung der Gestirne. Ferner kommen doch auch zu ein und derselben Zeit allerlei Tiere und Menschen zur Welt; diese müßten nun, als unter denselben Gestirnen geboren, auch dieselben Lebensbedingungen haben; wie kommt es aber, daß trotz derselben Stellung der Gestirne die einen Wesen Menschen, die Andern andere lebende Wesen werden?

6. Jedes Wesen wird entsprechend der Natur seiner Gattung geboren: ein Pferd, weil von einem Pferde, ein Mensch, weil von einem Menschen, ein Wesen mit diesen bestimmten Eigenschaften, weil von einem andern Wesen mit denselben Eigenschaften. Es kann ja hierbei die Bewegung des Weltalls mitwirken, aber jedenfalls steht sie hinter den natürlichen Bedingungen des Entstehens weit zurück; die Gestirne mögen

auf die Körper in mancher Beziehung einwirken, sie teilen ihnen Wärme und Kälte und entsprechende Verschiedenheiten des Temperaments mit. Wie steht es aber mit den Sitten, Berufsarten und mit allem, was nicht vom Temperament abhängt, also z. B. den verschiedenartigen Begabungen? Und wie kann man die Schlechtigkeit des Charakters auf die Gestirne, die doch göttliche Wesen sind zurückführen*)?

7. Es bleibt uns noch übrig, die Ansicht zu betrachten, welche ein Prinzip aufstellt, das alles miteinander verbindet und gleichsam zusammenreiht, woraus die Beschaffenheit des Einzelnen hervorgeht, ein Prinzip, von welchem aus alles entsprechend den samenartigen Begriffen vollendet wird[9]. Diese Ansicht ist mit jener anderen verwandt, welche jede Lage und Bewegung, die individuelle und die allgemeine, aus der Weltseele herleitet, wenn sie dem einzelnen Menschen auch eine gewisse Selbständigkeit des Tuns einräumt. Gleichwohl kennt diese Ansicht eine durch alles hindurchgehende Notwendigkeit, und, da alle Ursachen in dieser Notwendigkeit mit umfaßt sind, so ist es nicht möglich, daß irgend etwas Einzelnes nicht geschehe. Denn wenn alles im Schicksal mit umfaßt ist, so gibt es nichts, was irgend ein Ereignis verhindern oder ändern könnte. Ist so alles e i n e m Prinzip unterworfen, so bleibt uns nichts weiter übrig, als uns in der Bahn dieser Ursachen so zu bewegen, wie sie uns treiben. Unsere Vorstellungen wären dann von den vorher bestimmten Ursachen abhängig, unsere Willensregungen wiederum von den Vorstellungen, und unsere Freiheit wäre ein bloßer Namen. Denn was soll unser Wollen bedeuten, wenn es im letzten Grunde jenen vorher bestimmten Ursachen seine Existenz verdankt? Wir wären, indem wir sinnlosen und blinden Trieben folgen müßten, nur so frei wie Tiere, Kinder und Narren; auch sie haben ja einen Willen, ja selbst das Feuer hat Willensregungen und überhaupt alles, was den Einrichtungen seiner Natur mit Notwendigkeit folgt. Diese

*) Der Schluß des Kapitels, ohne neue Gedanken, bleibt weg.

Einwürfe werden allgemein anerkannt, und man sucht andere Ursachen für unsere Willensregungen und bleibt nicht bei den Willensregungen als dem Prinzip stehen.

8. Welche andere Ursachen muß man nun zu den genannten hinzufügen, um nichts ohne Ursache zu lassen, um die geordnete Folge der Dinge aufrecht zu erhalten, um die Möglichkeit der Vorherverkündigung und Weissagekunst zuzugeben, ohne doch unsere Persönlichkeit aufzuheben? Man muß als ein anderes Prinzip die Seele in die Zahl der Wesen einführen, nicht nur die Weltseele, sondern auch die Einzelseele. Diese Seele ist ja kein geringes Prinzip in der allgemeinen Verkettung aller Dinge, denn sie geht ja nicht wie alles Übrige aus einem Keim hervor, sondern ist eine vom Urbeginn an wirkende Ursache; körperlos ist sie ihre eigenste Herrin, frei und unabhängig von den die Welt bestimmten Ursachen; aus ihrer Bahn in den Körper hinabgezogen, ist sie nicht mehr in allen Stücken ihre eigene Herrin, da sie mit den andern Dingen zu einer Ordnung verbunden ist; zufällige Umstände beherrschen zum größten Teil ihre Umgebung, mit der sie, in ihre Mitte getreten, zusammenfällt, so daß sie bei ihrer Tätigkeit bald den äußeren Umständen gehorcht, bald aber auch dieselben beherrscht und nach ihrem Willen leitet; und zwar herrscht die bessere Seele mehr, die schlechtere weniger. Denn diese gibt dem Temperament des Körpers nach und ist infolgedessen Begierden und Leidenschaften unterworfen, wird niedrig in der Armut, weichlich im Reichtum, tyrannisch im Besitz der Macht. Jene Seele dagegen, die gutgeartete, leistet auch den schlimmen äußeren Umständen Widerstand, und verändert diese mehr als sie dadurch verändert wird, sie gestaltet das eine um und erträgt das andere, ohne schlecht zu werden.

9. Wir betrachten somit als notwendig alles, was entweder unter der Einwirkung des Willens oder der äußeren Umstände entsteht; denn was sollte es außerdem noch geben? Faßt man alle Ursachen zusammen, so geschieht alles durchaus

mit Notwendigkeit, und dazu gehört auch, was etwa unter den äußeren Ursachen durch die Bewegung der Gestirne zustande kommt. Wenn nun die Seele unter der Einwirkung äußerer Umstände etwas tut und betreibt, wie einem blinden Anstoß gehorsam, dann darf man weder ihre Tat noch ihren Zustand freiwillig nennen. Wenn sie dagegen der Vernunft als dem reinen, leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in ihrem Wollen folgt, so ist dieser Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen, dies ist unsere Tat, welche nicht von äußeren Umständen, sondern von der reinen Seele, von einem ersten führenden und freien Prinzip abzuleiten ist; sie ist dann keiner Täuschung aus Unwissenheit unterworfen oder beeinträchtigt durch die Gewalt der Begierden, denn wenn die Begierden die Seele mit fortreißen, so sind unsere Handlungen nicht mehr unser, sondern Folgen eines leidenden Zustandes[10]).

10. Es ergibt sich mithin als Endergebnis dieser Untersuchungen, daß alles angedeutet ist und nach Ursachen geschieht; diese Ursachen aber sind doppelter Natur, die einen stammen von der Seele, die andern von den äußeren Umständen. Die Seele handelt frei, wenn sie nach richtiger Vernunft handelt[11]), was sie dagegen in ihrem eigenen Wesen behindert tut, ist mehr ein Leiden als ein Handeln. Daraus folgt: wenn sie ohne Vernunft handelt, so ist etwas anderes die Ursache davon, und solche Handlungen kann man mit Recht als Folgen des Geschicks ansehen, zumal wenn man unter dem Geschick eine äußere Ursache versteht. Die tugendhaften Handlungen aber gehen von uns selbst aus, denn derartige Handlungen sind uns natürlich, wenn wir unabhängig sind; edle Menschen wenigstens tun das Schöne aus freier Selbstbestimmung, die anderen nur, wenn ihre Leidenschaften sie aufatmen lassen; aber wenn sie in diesen Zwischenräumen vernünftig handeln, so geschieht das nicht deswegen, weil sie das vernünftige Denken von anderswoher empfangen, sondern weil ihre Leidenschaften sie in diesen Augenblicken nicht hindern, die Stimme der Vernunft zu hören.

ÜBER DIE VORSEHUNG[1])

III. Enneade, Buch 2



Daß es unvernünftig ist und weder von Verstand noch von Gefühl zeugt, wenn man das Wesen und den Bestand des Weltalls auf dem blinden Ungefähr und dem Zufall[2]) beruhen läßt, das ist wohl auch schon vor jeder Untersuchung klar, und zum Beweise dessen liegen viele und genügende Untersuchungen vor; aber auf welche Weise geschieht alles dies Einzelne, auf welche Weise wird es hervorgebracht? Da es Dinge gibt, welche scheinbar nicht gut geworden sind, so kommt es ja auch, daß man an der Vorsehung der Welt zweifelt, daß einige sie ganz leugnen und andere behaupten, die Welt sei von einem schlechten Weltschöpfer gemacht. Diese Frage wollen wir untersuchen und halten es für zweckmäßig, dabei von den Prinzipien auszugehen. Nicht behandeln wollen wir die Vorsehung im einzelnen, d. h. jede dem menschlichen Tun vorausgehende Überlegung und Vorsicht, aber die sogenannte Vorsehung des Weltalls wollen wir voraussetzen und daran das Weitere anknüpfen.

Nehmen wir an, die Welt habe einen bestimmten Anfang in der Zeit, während sie früher nicht war, so setzen wir damit dieselbe Vorsehung, wie wir sie als im besondern vorhanden bezeichneten, nämlich ein gewisses Vorhersehen und Überlegen Gottes über die Entstehung und möglichste Vollkommenheit des Weltalls. Da wir aber behaupten, die Welt sei ewig und es habe nie eine Zeit gegeben, in welcher sie nicht war, so besteht folgerichtig nach unserer Ansicht die Vorsehung für das Weltall darin, daß es dem Geiste gemäß ist und daß der Geist früher ist als das Weltall, aber nicht früher der Zeit nach, sondern weil die Welt vom Geiste ausgeht und der Geist seiner Natur nach früher

als sie und ihr Grund ist; er ist das Urbild und Vorbild der Natur, sie das Abbild, das durch den Geist existiert und sein Dasein auf folgende Weise hat: die Natur des Geistes und das Seiende bilden die wahre und erste Welt, in der sich keine räumliche Ausdehnung, keine schwächende Zerteilung, kein Mangel selbst durch ihre Teile findet, da ja der einzelne Teil vom Ganzen nicht getrennt ist; diese Welt ist das gesamte Leben und das gesamte Denken, die lebende und denkende Einheit, in ihr bildet der Teil das Ganze in voller Übereinstimmung, ohne daß der eine vom andern getrennt ist oder in seiner Vereinzelung zu etwas anderem, dem übrigen Entfremdeten wird; daher fügt auch der eine dem andern kein Unrecht zu und befindet sich nicht im Gegensatz zu ihm. Überall eins und vollkommen, verharrt diese Welt in völliger Ruhe und Unveränderlichkeit; denn in ihr gibt es auch keinen Übergang des einen in das andere; wozu auch, da ja keinem etwas mangelt? Wozu sollte die Vernunft eine andere Vernunft, der Geist einen andern Geist hervorbringen? Die Fähigkeit, durch sich etwas hervorzubringen, wäre das Zeichen eines nicht in jeder Hinsicht vollkommenen Zustandes, sie würde von einer Minderwertigkeit zeugen, welche eben diese Tätigkeit und Bewegung verursacht. Den vollkommen glückseligen Wesen genügt es, allein in sich zu ruhen und das zu sein, was sie sind; die Vielgeschäftigkeit aber ist nicht ungefährlich für die Wesen, welche sich aus sich selbst herausbewegen. So groß ist die Seligkeit der geistigen Welt, daß sie bei ihrem Nichtstun doch Großes vollbringt und bei ihrem Verharren in sich selbst Bedeutendes schafft[8]).

2. Aus jener wahrhaften und einen Welt leitet nun diese nicht wahrhaft eine Welt ihr Dasein ab; sie ist vielfach und in eine Vielheit zerteilt, deren einzelne Teile räumlich von einander getrennt und einander entfremdet sind; in ihr regiert nicht mehr bloß die Freundschaft, sondern auch der Haß infolge der Trennung, und bei seinem mangelhaften Zustand ist

notwendigerweise jeder Teil dem andern feindlich gesinnt. Denn jeder Teil genügt sich selbst nicht, sondern wird durch einen andern erhalten und ist gleichwohl dem, durch welchen er erhalten wird, feindlich. Die sinnliche Welt verdankt ihre Entstehung nicht einem Nachdenken, das sich die Notwendigkeit ihres Entstehens vergegenwärtigte, sie ist vielmehr durch die Notwendigkeit einer zweiten Natur entstanden; denn jene geistige Welt konnte ihrer Beschaffenheit nach nicht das Letzte des Seienden bilden. Sie war das Erste und hatte ein allumfassendes Vermögen, also auch die Fähigkeit, etwas anderes zu schaffen, brauchte jedoch nicht darüber nachzudenken. Denn sie würde es nicht mehr aus sich selbst besitzen, wenn sie darnach suchen müßte, und es würde nicht aus ihrer Wesenheit stammen, sie würde vielmehr einem Künstler gleichen, der das Schaffen nicht aus sich selbst besitzt, sondern es als etwas Fremdes durch Lernen erworben hat. Der Geist brachte also ruhig und unbewegt das Weltall zustande, indem er etwas von sich selbst der Materie mitteilte, nämlich den ihm entströmenden Begriff; denn was aus dem Geiste ausströmt, ist Begriff, dessen Ausströmen so ewig ist wie der Geist selbst. Bei dem im Samen verkörperten Begriff ist alles zugleich und bei einander ohne irgendwelchen Kampf und irgendwelche Verschiedenheit, ohne daß sich die einzelnen Teile gegenseitig hindern; dieser Begriff läßt dann seinen Inhalt in die körperliche Masse übergehen, wo seine Teile einander hinderlich werden und sich gegenseitig vernichten können; so ist auch aus dem einen Geist und dem von ihm ausgehenden Begriff dieses Weltall entstanden, dessen Teile räumlich von einander getrennt und teils einander befreundet und zugetan, teils aber auch einander feindlich und abgeneigt sind; absichtlich und unabsichtlich schädigt ein Teil den andern, und der Untergang des einen bewirkt das Entstehen eines andern; und doch sind ihre Tätigkeiten und Leiden so geordnet,

daß alle eine einzige Harmonie bilden, indem zwar jeder Teil seinen eigenen Laut von sich gibt, aber der alle beherrschende Begriff die Harmonie des Ganzen bewerkstelligt. Diese sinnliche Welt ist nicht wie jene Welt Geist und Begriff, sie hat nur teil am Begriff[4]); daher bedurfte es auch der Harmonie, weil sie gebildet ist aus Geist und Notwendigkeit, von denen diese zum Schlechteren herabzieht und als unvernünftig zur Unvernunft führt, der Geist aber sie trotzdem beherrscht. Die geistige Welt ist allein Begriff; eine andere Welt, die allein Begriff wäre, kann nicht entstehen; wenn aber etwas anderes entstand, so mußte es geringer sein als jene Welt und konnte weder allein Geist noch auch allein Materie sein, denn die Materie allein würde jede Ordnung ausschließen, es mußte also etwas Gemischtes sein. Was es zuletzt wurde, ist Materie und Geist, aber sein Prinzip, welches das Zusammengesetzte beherrscht, ist die Seele; man darf übrigens nicht annehmen, daß sie darunter leidet, denn sie verwaltet das Weltall durch ihre Anwesenheit.

3. Es ist ungerecht, der Welt oder ihrem Schöpfer daraus einen Vorwurf zu machen, daß sie nicht schön und nicht die möglichst beste der körperlichen Welten sei; denn erstens ist die Welt aus der Notwendigkeit und nicht aus Überlegung geworden, sondern weil eine bessere Natur sie sich selbst ähnlich machte; aber wäre sie auch zweitens infolge einer Überlegung ihres Schöpfers entstanden, so brauchte er sich seiner Schöpfung doch nicht zu schämen, denn er hat ein überaus Schönes und sich selbst genügendes Ganze geschaffen, welches mit sich selbst und seinen wichtigeren und unwichtigeren Teilen in bester Übereinstimmung steht. Wer die Welt tadelt, weil er nur ihre Teile betrachtet, ist ungerecht, denn die Teile müssen in ihrer Beziehung zum Ganzen untersucht werden; wenn man aber das Ganze ins Auge faßt, so darf man sich nicht beim einzelnen kleinen Teil aufhalten. Denn damit tadelt man nicht die Welt, sondern einen ihrer Teile; und das wäre gerade so, wie wenn man, anstatt den göttlichen Anblick,

den der ganze Organismus des Menschen bietet, zu bewundern, nur ein Haar oder eine Zehe betrachten wollte, oder wie wenn man von der ganzen Tierwelt nur das allergeringste Geschöpf vornehmen wollte oder sich das ganze Menschengeschlecht in einem Thersites verkörpert vorstellte. Der Gegenstand unserer Betrachtung ist die Welt in ihrer Gesamtheit; man hat also auf sie zu blicken, und da wird man bald von ihr die Worte vernehmen: Ein Gott ists, der mich geschaffen hat und aus seinem Schoße bin ich hervorgegangen, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbst genug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir enthalten ist: Pflanzen und Tiere, die Natur alles Gewordenen, eine Vielheit von Göttern, Scharen von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen[5]). Nicht nur die Erde ist reich mit allen Arten von Pflanzen und Tieren, und nicht nur bis zum Meere reicht die Kraft der Seele, auch der ganze Luftbereich, der Äther, und der gesamte Himmel sind nicht weniger beseelt, dort wohnen vielmehr alle guten Seelen, welche den Sternen das Leben verleihen und dem wohlgeordneten ewigen Kreislauf des Himmels, der den Geist nachahmt durch seine ewige regelmäßige Bewegung um einen und denselben Punkt; denn der Himmel hat ja nichts außerhalb seiner selbst zu suchen. Aber alle Wesen, die ich umfasse, streben dem Guten zu und erreichen es, jedes, soweit es vermag. Vom Guten hängt der ganze Himmel ab, meine gesamte Seele und die Götter, welche meine verschiedenen Teile bewohnen, ja auch alle Tiere und Pflanzen und was sonst in mir vorhanden ist und unbeseelt zu sein scheint. Davon scheint das eine nur am Sein teil zu haben, das andere am Leben und an der Empfindung, wieder anderes besitzt bereits Vernunft, anderes endlich das ganze Leben; denn man darf nicht die gleichen Fähigkeiten verlangen für das, was nicht gleich ist; kommt doch auch dem Finger nicht das Sehen zu, sondern dem Auge, während der Finger seine eigene Tätigkeit verrichtet.

4. Wenn das Feuer durch das Wasser erlischt und anderes wieder vom Feuer vernichtet wird, so darf man sich darüber nicht wundern, denn auch dieses Element verdankt seine Existenz wieder einem andern Element und nicht sich selbst, und so wird es auch wieder von einem anderen vernichtet[6]); ist es doch auch ins Dasein getreten durch den Untergang von etwas anderem, also kann ihm auch die Vernichtung nichts Schlimmes bringen, und an die Stelle des vernichteten Feuers tritt ein anderes. Nur im unkörperlichen Himmel ist alles bleibend und unbeweglich, in diesem sichtbaren Himmel lebt zwar das Ganze ewig, ebenso auch das wahrhaft Wertvolle und die tüchtigsten Teile, aber die Seelen wechseln ihre Körper und verkörpern sich bald in dieser, bald in jener Form, und wenn sie können, treten sie aus dem Bereiche des Werdens heraus und bleiben vereint mit der Weltseele. Die einzelnen Körper aber leben durch ihre Form und das Ganze, das jeder von ihnen bildet; aus ihnen entstehen wieder andere Geschöpfe und mehren sich; denn in dieser Welt ist das Leben beweglich, in jener unbeweglich. Die Unbeweglichkeit mußte aber die Beweglichkeit erzeugen und das Leben, das sie in sich umschloß, mußte ein anderes Leben hervorbringen, ein gleichsam einhauchendes und ruheloses Leben als Hauch des ruhigen. Die gegenseitigen Angriffe und Vernichtungen der lebenden Wesen sind notwendig, weil diese Wesen nicht als unsterblich geboren wurden. Sie wurden geboren, weil der Begriff die ganze Materie erfaßte und alles in sich hatte, was dort in der geistigen Welt vorhanden ist; woher sollte es auch gekommen sein, wenn es nicht dort schon war? Das wechselseitige Unrecht, welches sich die Menschen zufügen, hat vielleicht seine Ursache im Verlangen nach dem Guten: die Menschen wenden sich gegen einander, da sie unfähig sind, das Gute zu erreichen und darum irre gehen. Wer aber Unrecht tut, hat seine Strafe schon dadurch, daß er durch die schlechte Tat seine Seele beschädigt und an einen schlechteren Platz stellt, denn wie kann man sich dem entziehen, was im Gesetze des

Ganzen bestimmt ist? Es existiert aber nicht wegen der Unordnung die Ordnung, noch wegen der Gesetzlosigkeit das Gesetz, wie manche glauben; überhaupt existiert nicht wegen des Schlechteren das Bessere; im Gegenteil ist die Unordnung nur aus Ursache der Ordnung, die Ungesetzmäßigkeit aus Ursache des Gesetzes und die Unvernunft aus Ursache der Vernunft vorhanden: nicht das Bessere hat das Schlechtere hervorgebracht, sondern das Schlechte entsteht so, daß die Dinge, welche das Bessere aufnehmen sollten, daran gehindert sind durch ihre eigene Natur, durch Zufall oder ein anderweitiges Hindernis. Denn das, wofür eine von außen kommende Ordnung bestimmt ist, erreicht diese möglicherweise nicht wegen eines entweder von ihm selbst oder von einem andern ausgehenden Hindernisses. Oft verursachen die Dinge einander auch Leiden, ohne daß sie es beabsichtigen und indem sie ein anderes Ziel erstreben. Diejenigen Geschöpfe, deren Tätigkeiten frei sind, neigen bald dem Besseren, bald dem Schlechteren zu. Zu untersuchen, wovon die Neigung zum Schlechteren ausging, lohnt vielleicht nicht der Mühe. Denn eine anfangs kleine Abweichung vom Guten entwickelt sich in ihrem weiteren Fortgang zu einem immer stärkeren und größeren Fehltritt. Auch ist die Seele ja mit dem Körper verbunden, und aus dieser Vereinigung entsteht notwendigerweise die Begierde. Ein anfangs übersehener, plötzlich eintretender, und nicht sogleich verbesserter Fehler bewirkt auch einen Hang zu dem, wohin man sich verirrt hat. Aber die Strafe bleibt nicht aus, und es ist kein Unrecht, daß ein Mensch die Folgen trägt, welche sein Zustand nach sich zieht; man darf auch nicht verlangen, daß denen Glück zuteil werde, welche nichts getan haben, was des Glückes wert wäre. Die Guten sind allein glücklich; darum genießen ja auch die Götter das Glück.

5. Wenn einzelne Seelen in dieser Welt zum Glück gelangen können, andere aber nicht, so darf man darum nicht diese Welt anklagen, vielmehr muß man es der Schwäche der

Menschen zuschreiben, welche sie hindert, tapfer zu kämpfen um die Kampfpreise der Tugend[7]). Und wenn Menschen, die keinen Funken von Göttlichkeit in sich haben, kein göttliches Leben genießen, was liegt darin so Schreckliches? Armut und Krankheit sind für die Guten ohne Bedeutung, für die Schlechten sogar nützlich[8]); auch können wir den Krankheiten niemals entgehen, weil wir einen Körper haben. Und überhaupt dient dies alles zur Ordnung und Vervollkommnung des Ganzen. Denn wenn etwas zugrunde geht, so bedient sich die Vernunft des Weltalls des Zugrundegegangenen, um andere Wesen hervorzubringen, da ja alles der Einwirkung dieser Vernunft unterliegt; und ebenso tritt auch ein durch Krankheit beschädigter Körper und eine von Lastern ergriffene Seele in eine andere Verkettung und eine andere Ordnung ein. Manches nützt denen, die es leiden, wie Armut und Krankheit, aber das Laster bringt etwas dem Ganzen Nützliches zustande, da es der Gerechtigkeit Gelegenheit gibt, sich auszuüben[9]), und auch andern nützlichen Zwecken dient, denn es macht wachsam, weckt Geist und Verstand, wenn man sich seinen Wegen entgegenstellt, und es läßt erkennen, was für ein Gut die Tugend ist, durch den Anblick der Leiden, welche dem Schlechten zuteil werden. Das Böse ist allerdings nicht zu diesem Zwecke entstanden, aber da es einmal entstanden ist, bedient sich die Vernunft auch seiner zu ihren Zwecken. Es ist aber ein Beweis der höchsten Macht, auch das Böse schön verwenden zu können, und imstande zu sein, sich des Gestaltlosen zu bedienen, um Gestalten zu schaffen. Überhaupt muß man das Böse nur als einen Mangel des Guten betrachten[10]); notwendig ist aber hier ein Mangel des Guten, weil in dieser Welt das Gute sich an ein anderes geknüpft findet; dieses andere, an welchem das Gute sich befindet, unterscheidet sich von ihm und bringt deshalb den Mangel hervor. Darum kann auch das Böse nicht aus der Welt verschwinden, weil das eine geringer ist als das andere in seiner Beziehung zum Guten, und das andere vom Guten

sich dadurch unterscheidet, daß es zwar von ihm abstammt, aber seine geringere Beschaffenheit durch die Entfernung von seinem Prinzip erhalten hat.

6. Wir machen öfter die Beobachtung, daß unverdienter Weise dem Guten Böses widerfährt, dem Schlechten aber Gutes: darauf ist die richtige Antwort, daß es für den guten Menschen kein Übel und für den Schlechten kein Gut geben kann [11]). Doch warum widerfährt dem Guten das, was der Natur widerspricht, dem Schlechten dagegen das, was ihr entspricht, ist diese Verteilung etwa gerecht? Allein wenn das der Natur Entsprechende das Glück nicht vermehrt und das Naturwidrige vom Übel des Schlechten nichts wegnimmt, was macht es dann für einen Unterschied, ob es sich so oder so verhält? Ebensowenig macht es einen Unterschied, ob der Tugendhafte schön und der Lasterhafte häßlich ist von Gestalt. Aber das, was sich ziemt, könnte man einwerfen, was der Vernunft entspricht und würdig ist, könnte auf jene Weise zur Geltung kommen, während es jetzt nicht zur Geltung gelangt, und die beste Vorsehung hätte es auch so machen müssen. Daß ferner die Bösen auch die Herren und Herrscher der Staaten, die Guten aber ihre Sklaven sind, ziemt sich doch gewiß nicht, selbst wenn es ohne Bedeutung wäre für den Besitz des Guten oder Schlechten. Und ein schlechter Herrscher kann doch auch die größten Verbrechen begehen, auch behalten die Bösen im Kriege die Oberhand, und wie schlecht behandeln sie nicht die Gefangenen, die sie machen! Alles das gibt Anlaß zum Zweifel, wie es geschehen kann, wenn es eine Vorsehung gibt. Denn wenn der, der etwas schaffen will, seinen Blick aufs Ganze richten muß, ziemt es sich für ihn, auch die Teile gebührend zu ordnen, zumal wenn sie beseelt sind, Leben und Vernunft besitzen; die Vorsehung müßte sich also über alles erstrecken, und es wäre ihre Pflicht nichts zu vernachlässigen. Wenn wir nun trotzdem daran festhalten, daß dieses Weltall vom Geiste abhängt und daß dessen Kraft alles durchdringt, so müssen

wir zu zeigen versuchen, inwiefern das alles im einzelnen schön ist.

7. Zunächst ist festzustellen, daß man bei dem Schönen in den gemischten Dingen dieser Welt nicht dieselbe Vollkommenheit verlangen darf, welche das Schöne in jener reinen unvermischten Welt besitzt, und daß man in dem, was den zweiten Rang einnimmt, nicht das Erste suchen darf[12]). Da die Welt auch einen Körper hat, so muß man es hinnehmen, wenn etwas von diesem Körper auf das Ganze übergeht, und man muß damit zufrieden sein, wenn der Welt nichts von dem fehlt, was sie als eine Mischung von der Vernunft annehmen konnte. So verlangt man doch auch nicht beim Anblick des allerschönsten sinnlich wahrnehmbaren Menschen, daß er mit dem geistigen Menschen übereinstimmen soll, sondern man wird damit zufrieden sein, wenn der Schöpfer dieses Gebilde aus Fleisch, Sehnen und Knochen durch die Vernunft zusammengefaßt und ihm solche Vollkommenheit verliehen hat, daß die Vernunft über die Materie vollständig Herr geworden ist. Von dieser Voraussetzung aus muß man weiter zum Gegenstand unserer Frage vorschreiten, und da wird man denn bald die wunderbaren Wirkungen der Vorsehung und der Macht finden, welcher diese Welt ihr Dasein verdankt. Betrachten wir zunächst die Taten der Seelen, welche freiwillig das Böse tun, alles das Schlimme z. B., welches böse Seelen den andern und sich selbst gegenseitig antun: dafür darf man die Vorsehung nicht verantwortlich machen, man muß vielmehr die Tat der freien Wahl der Seele zuschreiben. Denn wir haben bewiesen, daß auch die Seelen ihre besondere Bewegung haben müssen und daß sie nicht bloß reine Seelen, sondern bereits lebendige und selbständige Organismen sind; da ist es doch nicht wunderbar, daß sie ein ihrem Wesen entsprechendes Leben führen. Denn sie sind in diese Welt herabgekommen, nicht weil diese Welt vorhanden war; sondern bevor diese Welt war, hatten sie es in ihrem Wesen, zur Welt zu gehören, für sie zu sorgen, sie zu hegen, zu verwalten und zu

schaffen je nach ihrer Art, sei es sie regierend und etwas von sich ihr mitteilend, sei es in sie herabsteigend oder sonst auf diese und jene Weise; diese Frage gehört eigentlich nicht zu dem von uns hier behandelten Gegenstande, es genügt uns vielmehr hier der Nachweis, daß man, wie dies auch sei, die Vorsehung deswegen nicht tadeln darf.

Aber wie soll man das Schicksal der Bösen im Gegensatz zu dem der Guten verstehen, wie soll man verstehen, daß gute Menschen arm und schlechte reich sind, daß die Schlechten mit allem reich versehen sind, um die Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen, daß sie herrschen, daß ihnen Völker und Städte gehorchen[13])? Antwortet man etwa, die Vorsehung reiche nicht bis zur Erde herab[14])? Nein, da alles andere vernunftgemäß geschieht, so folgt daraus, daß die Vorsehung auch bis zur Erde reicht, haben doch selbst Tiere und Pflanzen an Vernunft, Seele und Leben teil. Nun ja, sie mag so weit reichen, aber sie vermag sich nicht durchzusetzen. Allein da das Weltall ein lebendiger Organismus ist, so wäre diese Behauptung gerade so, wie wenn man sagen wollte, Kopf und Antlitz des Menschen entstehen zwar durch die Natur oder die Herrschaft der Vernunft, die übrigen Teile dagegen seien andern Ursachen zuzuschreiben, etwa dem Zufall und der Notwendigkeit, und infolge dessen oder durch das Unvermögen seiner Natur sei er schlecht geworden. Aber es ist weder rechtschaffen noch gottesfürchtig, die Schöpfung zu tadeln unter dem Vorwand, daß nicht alles in ihr schön ist.

8. Es bleibt also noch übrig, zu untersuchen, inwiefern die sinnlichen Dinge schön sind und an der Ordnung teilhaben oder inwiefern sie wenigstens nicht schlecht sind. Bei jedem Lebewesen sind die oberen Teile, das Gesicht und der Kopf die schönsten, während die mittleren und unteren Teile ihnen nicht gleichkommen[15]). Nun nehmen aber die Menschen den mittleren und unteren Teil des Weltalls ein, oben aber befinden sich der Himmel und die Götter, welche ihn bewohnen; den größten Teil der Welt erfüllen

also die Götter und der Himmel, während die Erde gleichsam den Mittelpunkt bildet und eins von den Gestirnen zu sein scheint. Man ist nun erstaunt über die Ungerechtigkeit, welche unter den Menschen herrscht, weil man den Menschen für das ehrwürdigste und allerweiseste Geschöpf des Weltalls hält. Er steht aber doch nur in der Mitte zwischen Gott und Tier und neigt abwechselnd zu beiden; einige Menschen gleichen mehr den Tieren, die meisten halten die Mitte inne. Die schlechten, die sich den unvernünftigen Geschöpfen und Tieren nähern, ziehen die mittleren mit sich fort und tun ihnen Gewalt an; die, welche die Gewalt leiden, sind zwar besser als ihre Bedränger, werden aber von den Schlechten überwältigt, weil sie selbst wieder in anderer Beziehung weniger gut sind, und weil sie sich zum Widerstand gegen feindliche Angriffe nicht gerüstet haben. Wenn beim Ringkampf Knaben, welche ihren Körper geübt, aber die Bildung ihrer Seele vernachlässigt haben, diejenigen überwältigen, welche weder an Körper noch an Seele gebildet sind, wenn sie ihnen ihre Leckerbissen und weichen Gewänder rauben, was ist das weiter als lächerlich? Oder hat der Gesetzgeber nicht recht, wenn er zuläßt, daß jene Schwächlinge das erdulden zur Strafe für ihre Faulheit und Weichlichkeit, da sie sich, obwohl es Ringschulen gab, aus Faulheit und weichlicher Schlaffheit wie gemästete Schafe zur Beute der Wölfe werden ließen? Aber für die, welche diese Gewalt verüben, besteht zunächst die Strafe darin, daß sie Wölfe sind und Übeltäter, dann ist ihnen aber auch beschieden, was solchen Menschen nach Gebühr widerfährt. Denn es bleibt für sie nicht dabei, daß sie hier auf Erden schlecht werden und dann sterben, sondern der früheren Tat folgt immer, was der Vernunft und Natur entspricht: Schlechtes dem Schlechten, Gutes dem Guten; freilich die Kämpfe des Lebens sind eben nicht bloß eine Ringschule, wo alles nur ein Spiel ist. Vielmehr müssen die beiden Arten von Knaben, von denen wir eben gesprochen haben,

wenn sie, verständig oder unverständig, wie sie schon in ihrer Jugend waren, nunmehr herangewachsen sind, jetzt beide umgürtet sein und Waffen ergreifen, und das wäre noch ein schönerer Anblick, als wenn sich jemand in der Ringschule übt. Nun sind freilich die meisten unbewaffnet, aber die Bewaffneten haben die Oberhand, und dabei darf selbst ein Gott nicht für die Feigen kämpfen; denn aus dem Krieg, sagt das Gesetz, muß der gerettet werden, der sich tapfer zur Wehr setzt, aber nicht der, welcher betet. Auch die Früchte der Erde erntet man nicht durch Beten ein, sondern durch fleißige Arbeit auf dem Acker, und nur der ist gesund, der für seine Gesundheit sorgt. Man darf sich aber auch nicht darüber beklagen, daß der Schlechte mehr Früchte erntet, wenn er seinen Acker besser bestellt. Es ist überhaupt lächerlich im Leben, alles nur nach seinem eigenen Kopfe tun zu wollen, mag es auch gegen den Willen Gottes sein, und von den Göttern bloß seine Rettung zu erwarten, ohne auch nur das Geringste selbst zu tun, wodurch man nach dem Willen der Götter sich selbst retten könnte. Wahrlich, der Tod ist für solche Menschen besser als ein Leben im Widerspruch mit den in der Welt herrschenden Gesetzen. Darum, wenn das Gegenteil geschähe, wenn inmitten der Unvernunft und der Laster der Frieden erhalten bliebe, dann verdiente die Vorsehung wahrlich den Vorwurf der Nachlässigkeit, falls sie so das Schlechtere herrschen ließe. Die schlechten Menschen herrschen, infolge der Feigheit der Beherrschten, und das ist auch ganz in der Ordnung [16].

9. Das Wirken der Vorsehung darf nicht derart sein, daß wir nichts sind. Denn, gäbe es nichts außer der Vorsehung und ihrer Wirksamkeit, so hörte damit alles auf, da ja nichts vorhanden wäre, worauf sie sich noch erstrecken könnte, sie ist aber vorhanden und übt ihre Wirkung auf alles andere aus; damit hebt sie aber dieses andere nicht auf; sie tritt z. B. an den Menschen heran und erhält ihn in seinem besonderen Sein und gestaltet sein Leben dem Gesetze der

Vorsehung entsprechend, so daß er alles tut, was dieses Gesetz verlangt. Dieses Gesetz bestimmt aber, daß der Mensch, welcher gut geworden ist, ein gutes Leben haben wird und daß ihm auch für die Zukunft ein solches bevorsteht, während dem bösen Menschen das Gegenteil zu teil wird. Daß aber der Schlechte verlangt, ein anderer solle sein Retter werden unter Verzichtleistung auf sein eigenes glückseliges Leben, das ist nicht in der Ordnung, selbst wenn der Schlechte die Götter darum bittet[17]; ebensowenig daß die Götter auf ihr eigenes Leben verzichten, um die menschlichen Angelegenheiten zu ordnen, oder daß die tugendhaften Menschen, welche ein anderes und besseres Leben führen, als über Menschen zu herrschen, über die Schlechten herrschen sollen. Haben sich doch die Schlechten niemals darum bemüht, den guten Menschen zur Herrschaft über die andern zu verhelfen, indem sie sich bestrebten, selbst gut zu sein, sondern sind von Neid erfüllt gegen den, der etwa von sich selbst gut ist. Und doch würde es mehr gute Menschen geben, wenn man sie zu Regierenden gemacht hätte. Der Mensch ist also nicht das beste Geschöpf der Welt, er nimmt vielmehr, entsprechend seiner Wahl, eine mittlere Stellung ein; gleichwohl läßt ihn die Vorsehung an der Stelle, an der er sich befindet, nicht zugrunde gehen, hebt ihn vielmehr stets zu sich empor durch allerlei Mittel, deren sich das Göttliche bedient, um der Tugend immer mehr zum Siege zu verhelfen. So hat der Mensch seinen Anteil an der Vernunft nicht verloren, nimmt vielmehr an der Weisheit, der Vernunft, der Kunst und der Gerechtigkeit, welche die menschlichen Beziehungen regelt, teil; selbst wenn er einem andern Unrecht zufügt, glaubt er es mit Recht zu tun, weil es der andere verdiene; der Mensch ist also insoweit ein schönes Geschöpf, als er schön zu sein vermag, und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, hat er ein besseres Los als die andern lebenden Wesen auf Erden. Man tadelt doch auch, wenn man vernünftig ist, die andern lebenden Wesen nicht, welche

geringer sind als der Mensch, aber zum Schmuck der Erde dienen; es wäre lächerlich, sich darüber zu beklagen, daß einige von ihnen die Menschen beißen, als ob der Mensch verlangen könnte, in vollkommen ungestörter Ruhe zu leben. Es muß auch solche Wesen geben; sie nützen in mancher Beziehung, wie ganz unbestreitbar ist, oder wie man doch mit der Zeit gefunden hat; somit ist unter ihnen nichts umsonst, sei es in Beziehung auf sie selbst, sei es in Beziehung auf den Menschen. Lächerlich ist es auch zu tadeln, daß viele von ihnen wild sind, gibt es doch sogar wilde Menschen; und wenn viele Tiere den Menschen nicht trauen, sondern sich mißtrauisch gegen ihn zur Wehr setzen, ist das zu verwundern[18])?

10. Wenn aber die Menschen unfreiwillig[19]) böse sind, so kann man doch denen, die unrecht tun, keinen Vorwurf machen, noch denen, die es leiden, vorhalten, daß ihre eigene Schwachheit daran schuld sei. Und wenn die Schlechtigkeit der Menschen geradezu eine notwendige Folge des Laufs der Gestirne oder der Wirkung des Prinzips ist, dann entsteht sie also doch aus natürlichen Ursachen. Bewirkt aber die Vernunft der Welt selbst Derartiges, ist das nicht höchst ungerecht? Jedoch unfreiwillig sind die schlechten Handlungen der Menschen nur in dem Sinne, daß man nicht den Willen hat, einen Fehler zu begehen; dieser Umstand hindert aber nicht, daß der Handelnde selbst selbständig handelt[20]); vielmehr weil man selbst handelt, darum sündigt man auch selbst; man würde ja überhaupt nicht gefehlt haben, wäre man nicht selbst der Täter. Und wenn man von Notwendigkeit spricht, so ist darunter kein äußerer Zwang zu verstehen, sondern durchgehende innere Notwendigkeit[21]). Auch der Lauf der Gestirne stört unsere Freiheit nicht, denn wäre alles von außen her bestimmt, dann würde ja alles so sein, wie die schaffenden Mächte es selbst wollten, und die Menschen könnten dann nichts ins Werk setzen, was dem Willen dieser Mächte widerspräche, auch die gottlosen nicht, wenn aus-

schließlich die Götter unsere Handlungen bewirkten. Die Gottlosigkeit geht also von den Menschen aus[22]). Ist aber das Prinzip gegeben, so vollendet sich das Weitere, indem in die Folge sämtliche Ursachen mit einbefaßt werden. Jeder Mensch ist solch ein Prinzip; er wendet sich wenigstens zum Guten hin durch seine eigene Natur, und dies ist ein freier, selbständiger Ausgangspunkt.

11. Geht denn aber auch alles Einzelne in dieser Weise nach natürlicher Notwendigkeit und deren Folgen vor sich, und zwar so gut als möglich? So nicht, vielmehr ist es die Vernunft, welche alles dies als Herrscherin bewirkt und alles so haben will, wie es ist; auch das sogenannte Böse bewirkt sie vernunftgemäß, weil sie nicht will, daß alles gleichmäßig gut ist, wie ein Künstler nicht alles an einem Tier zu Augen macht[23]). So machte auch die Vernunft nicht alles zu Göttern, sie schuf vielmehr teils Götter, teils Dämonen, dann Menschen und Tiere, nicht aus Neid, sondern weil die vernünftige Natur in sich eine geistige Mannigfaltigkeit umfaßt. Wir aber gleichen den Menschen, welche nichts von der Malerei verstehen und darum den Künstler tadeln, daß die Farben nicht überall gleichleuchtend sind, während der Maler doch Licht und Schatten überall passend verteilt hat; so darf man auch ein Drama nicht darum tadeln, weil nicht lauter Helden darin auftreten, sondern etwa auch ein Sklave oder ein Mensch, der plump und schlecht spricht; das Drama würde vielmehr seine Schönheit verlieren, wollte man die geringeren Charaktere herausnehmen, denn auch sie tragen mit zur Gesamtwirkung bei[24]).

12. Wenn nun die Vernunft selbst durch ihre Verbindung mit der Materie das Weltall hervorbrachte, indem sie ihrem Wesen nach keine Einheit gleichwertiger Teile ist, und zwar infolge ihres Zusammenhangs mit dem höheren Prinzip, von dem sie ausgeht, so kann das Werk, welches diese Vernunft hervorgebracht hat, an Schönheit durch nichts anderes übertroffen werden. Aus lauter gleichartigen und verwandten

Elementen würde niemals eine Vernunft zustande gekommen sein, man darf sie also nicht tadeln, denn sie ist alles, wenn auch an jedem Teil auf andere Weise. Hätte sie aber außer sich selbst anderes in die Welt eingeführt, z. B. die Seelen, die sie etwa gegen ihre Natur gewaltsam in die Welt hereingezwungen und damit verschlechtert hätte, würde das recht sein? Es sind übrigens auch die Seelen gleichsam Teile dieser Vernunft, welche sie in die Welt einfügt, ohne sie schlechter zu machen, indem sie einer jeden den ihr zukommenden Platz anweist.

13. Auch jene Ansicht darf man keineswegs von der Hand weisen, welche lehrt, man dürfe nicht jedesmals auf den gegenwärtigen Zustand allein blicken, sondern auch auf die vergangenen Perioden und ebenso auf die Zukunft[25]); man wird dann erkennen, daß die Vernunft darnach ihre Vergeltung beweist und Änderungen vornimmt: Seelen, die im vergangenen Leben Herren gewesen sind, aber ihre Macht mißbraucht haben, werden im zukünftigen Leben Sklaven, und das ist ihnen so nützlich; wer seinen Reichtum schlecht angewandt hat, wird arm, denn für den Guten ist es manchmal ganz nützlich, arm zu sein; wer getötet hat, wird wieder getötet, leidet mithin gerecht, mag es auch für den, der es tut, ungerecht sein; und endlich wird der, welcher leiden soll, mit dem zusammengeführt, der sich dazu eignet, jenem das gebührende Leiden zuzuführen. Denn man glaube doch ja nicht, es sei jemand zufällig ein Sklave, er gerate zufällig in Gefangenschaft oder er leide grundlos Unbill an seinem Leibe; er hat vielmehr das einst getan, was er jetzt leidet: wer seine Mutter getötet hat, wird im späteren Leben selbst ein Weib und wird von seinem Sohne getötet werden, und wer einem Weib Gewalt angetan hat, wird ein Weib, um selbst ein Opfer der Gewalt zu werden. Daher kommt das heilige Wort Adrastea, denn diese wunderbare Ordnung in den Dingen ist in Wahrheit Adrastea (d. h. die Unentrinnbare)[26]). Sie ist in Wahrheit Gerechtigkeit und wunderbare Weisheit.

Daß eine solche Ordnung im Ganzen vorhanden ist, muß man aus den Dingen im Weltall schließen, welche vor Augen liegen: wie auch das Kleinste sich zum Ganzen schickt, wie eine wunderbare Kunst nicht nur im Göttlichen vorhanden ist, sondern auch in den Dingen, welche man wegen ihrer Kleinheit als für die Vorsehung zu geringfügig betrachten möchte, wie die Mannigfaltigkeit wunderbarer Bildung sich in den ersten besten Tieren zeigt und bis herab zu den Pflanzen die schöne Gestalt der Früchte und Blätter, die graziöse Schönheit der Blüten, welche soviel Abwechslung bietet; und das alles ist nicht einmal geschaffen und hat dann aufgehört, sondern es wird ewig geschaffen, indem das Höhere zu dem Irdischen fortgesetzt auf mannigfache Weise sich gesellt. Alles, was sich verändert, verändert sich nicht zufällig und nimmt nicht zufällig andere Gestalten an, sondern so, wie es schön ist und sich ziemt für das Schaffen göttlicher Kräfte. Denn alles Göttliche schafft entsprechend seiner Natur, aber seine Natur entspricht seiner Wesenheit, und seine Wesenheit bringt in ihren Wirkungen das Schöne und Gerechte mit hervor; denn wenn Schönheit und Gerechtigkeit sich dort nicht finden, wo sollen sie sonst sein?

14. Die dadurch gesetzte Ordnung der Welt ist dem göttlichen Geiste angemessen, ohne daß der Schöpfer selbst eine besondere Überlegung veranstalten mußte; würde doch jemand, dem die Anwendung auch der vollkommensten Überlegung zu Gebote stünde, mit Erstaunen die Erfahrung machen, daß man durch keine Überlegung ein anderes Schaffen ersinnen könnte, wie man ja auch bemerkt, daß in den einzelnen Naturen stets alles vernünftiger geschieht, als es eine vorausgehende Überlegung zustande bringen könnte. Bei keinem der ewig entstehenden Geschlechter darf man die schaffende Vernunft anklagen, man müßte dann verlangen, jedes Einzelwesen hätte so werden sollen wie das, was nie entstanden, was ewig ist und in der sinnlich warnehmbaren wie in der geistigen Welt stets sich gleich bleibt; das hieße

für ein Einzelwesen mehr des Guten verlangen, als ihm zukommt, anstatt die einem jeden verliehene Form für völlig ausreichend zu halten; das wäre gerade so, wie wenn man sich darüber beklagen wollte, daß diese oder jene Tierart keine Hörner besitzt, während man doch erwägen sollte, daß die Vernunft nur so über alles sich ausbreiten konnte, daß in dem Größeren das Kleinere, in dem Ganzen die Teile enthalten waren und daß unmöglich alles gleich sein konnte, sollte es nicht aufhören, Teil zu sein; denn in jener Welt sind alle Dinge alles, aber in dieser ist nicht jedes Ding alles. So ist auch der Mensch, insofern er als Einzelmensch ein Teil ist, nicht der ganze Mensch, denn wenn die Einzelwesen etwas hätten, was nicht Teil ist, dann wären sie eben dadurch nicht mehr Einzelwesen. Vom Menschen, insofern er ein Einzelwesen ist, darf also nicht die höchste Vollkommenheit der Tugend verlangt werden, denn dann wäre er eben kein Einzelwesen mehr; nun wird freilich der in höherer Schönheit prangende Teil vom Ganzen gewiß nicht beneidet, denn er verschönt durch seine höhere Schönheit auch das Ganze. Außerdem tritt ja dieser Fall nur dadurch ein, daß der Teil dem Ganzen ähnlich wird, und es ihm gleichsam erlaubt ist, so beschaffen und geordnet zu sein, wie wenn ein Strahl des göttlichen Geistes aus dem Menschen hervorleuchtet, wie die Sterne am göttlichen Himmel. So bietet uns also die Welt einen Anblick wie den eines großen herrlichen Kunstwerks, eines lebendigen oder eines der Kunst des Hephästos entstammenden, mit leuchtenden Sternen an den Ohren, am Gesicht oder an der Brust, oder wo sonst noch Sterne sich schön ausnehmen mögen.

15. So verhält es sich mit den einzelnen Dingen. Aber die Gesamtheit dieser durch Zeugung entstandenen und immer wieder neu entstehenden Einzeldinge könnte noch den Einwand und Zweifel zulassen wegen der Tatsache, daß Tiere und Menschen sich in einem ewigen, wohl schwerlich jemals aufhörenden Vernichtungskrieg gegenseitig aufreiben; es fragt

sich, ob die Vernunft diesen Zustand veranlaßt hat und ob man trotzdem alles gut nennen darf. Diesen Einwänden gegenüber genügt es nicht, sich darauf zu berufen, daß die Dinge so gut wie möglich sind, daß die Materie die Ursache für derartige minder vollkommene Zustände ist, daß bei der Notwendigkeit eines solchen Zustandes das Übel unmöglich aufhören kann, daß alles gut ist und die Materie in der Welt nicht die Oberhand besitzt, sondern nur eingeführt wurde, damit die Welt ihre jetzige Beschaffenheit habe oder vielmehr, daß auch die Materie als Ursache die Vernunft habe. Allerdings ist ja die Vernunft das Prinzip, und alles ist Vernunft; durch sie ist alles entstanden, durch sie alles bei der Entstehung geordnet. Aber worin ist die Notwendigkeit dieses unversöhnlichen Krieges zwischen Tieren und Menschen begründet? Man könnte sagen: die gegenseitige Vernichtung ist notwendig, damit die Geschöpfe mit einander wechseln und sich ablösen können, könnten sie doch auch, wenn man sie nicht töten wollte, so wie so nicht ewig leben. Wenn sie also in der Zeit, in der sie die Welt verlassen müssen, sie so verlassen mußten, daß andern dadurch ein Nutzen erwuchs, was ist da zu klagen? Und gerade so verhält es sich, wenn sie vernichtet werden, um in anderer Form ins Leben zurückzukehren. Es ist gerade so, wie wenn auf der Bühne der ermordete Schauspieler seine Kleidung wechselt und in einer andern Maske wieder auftritt, also in Wahrheit gar nicht gestorben ist[27]); ist nun das Sterben ein Wechsel des Leibes wie dort auf der Bühne ein Wechsel der Kleidung, oder ein Ablegen des Körpers wie dort ein völliges Abtreten von der Bühne, was soll dann ein derartiger Übergang der Tiere ineinander Schlimmes an sich haben? Ist es nicht viel besser für sie, so zu leben, als wenn sie von Anfang an gar nicht entstanden wären[28])? Denn dann würde ja eine Verödung des Lebens eintreten, und es könnte sich nicht anderen Wesen mitteilen. So aber ist in der Welt ein reiches Leben vorhanden, welches alles schafft und unter den verschiedenartigsten

Gestalten ins Leben ruft, indem es unaufhörlich schönes und wohlgestaltetes lebendiges Spielzeug hervorbringt. Die Kämpfe aber, welche die sterblichen Menschen miteinander führen, in schöner Ordnung, wie man es spielend beim Waffentanz tut, deuten uns an, daß alles menschliche Leben nur ein Spiel ist, und zeigen uns, daß der Tod nichts Schreckliches ist; stirbt man im Krieg und in der Schlacht, so nimmt man nur ein wenig von dem vorweg, was im Alter doch geschieht, man verläßt den Schauplatz etwas früher, um ihn auch früher wieder zu betreten. Werden wir aber im Leben unseres Reichtums beraubt, so müssen wir daran denken, daß er uns früher auch nicht gehört hat und daß sein Besitz auch für den Räuber lächerlich ist, da er ihm wieder von anderen entrissen wird; ist doch auch für den, dem er nicht geraubt wird, sein Besitz schlimmer als sein Verlust[29]). Auch die Morde, die verschiedenen Todesarten, die Eroberungen und Plünderungen von Städten muß man, wie auf der Theaterbühne, nur als Veränderungen und Wechsel der Szene, als bloße Darstellungen von Jammer und Wehklagen betrachten, denn auch hier in allen Wechselfällen des Lebens ist es wie auf der Bühne nicht der innere Mensch, die Seele, sondern nur ihr Schatten, der äußere Mensch, welcher klagt und jammert und die Welt zur Bühne eines ungeheuren Schauspiels macht. Denn das alles sind Taten eines Menschen, welcher nur das untere und äußere Leben zu führen versteht und nicht weiß, daß seine Tränen und seine sogenannten ernsten Beschäftigungen nur ein Spiel sind. Denn nur der wahrhaft ernste Mensch bemüht sich ernstlich um ernste Dinge, die andern Menschen spielen bloß; die Spiele werden von denen ernsthaft betrieben, welche wahrhaft Ernstes zu treiben nicht verstehen und selbst nur ein Spielwerk sind. Wenn aber ein wirklich ernster Mensch an ihren Spielen teil nimmt, so möge er sich wenigstens bewußt sein, daß er in ein Spiel von Kindern hineingeraten ist und seine eigentliche Rolle abgelegt hat. Selbst wenn ein Sokrates an diesen Spielen teilnimmt, so ist es nur der

äußere Mensch, welcher spielt; und auch das muß man erwägen, daß Weinen und Klagen nicht als Beweis für wirkliche Leiden gelten können, weil ja auch die Kinder oft über Dinge weinen und klagen, welche keine Leiden sind.

16. Wenn nun das alles richtig ist, was wir sagen, wie kann es da noch Schlechtigkeit geben, wie Sünde, wie Ungerechtigkeit? Denn wenn alles, was geschieht, gut ist, wie können da die Handelnden Unrecht und Sünde tun? Und wenn niemand Sünde noch Unrecht tut, wie kann es dann noch unglückliche Menschen geben? Und wie kann man einiges naturgemäß, anderes widernatürlich nennen, wenn alles, was geschieht und getan wird, im Einklang mit der Natur steht? Wie kann man endlich dem Göttlichen gegenüber noch von Gottlosigkeit reden, wenn das Göttliche selbst alle diese Dinge hervorbringt? Das wäre doch gerade so, wie wenn der Dichter eines Dramas eine Person auftreten ließe, welche dazu bestimmt wäre, ihn selbst zu schmähen und herunter zu reißen. Erläutern wir also nochmals klar und deutlich, was die Vernunft ist und warum sie mit Recht so beschaffen ist. Diese Vernunft ist nicht reiner Geist, nicht Geist an sich, sie ist auch nicht von der Art der reinen Seele, aber sie hängt von ihr ab; sie ist gleichsam ein Strahl des Lichtes aus dem Geist und aus der Seele; diese beiden Prinzipien erzeugen die Vernunft, das heißt ein vernünftiges, ruhiges Leben. Aber alles Leben, selbst das schlechte, ist Tätigkeit, freilich nicht eine Tätigkeit wie die des Feuers; denn die Tätigkeit des Lebens ist, auch wenn keine Empfindung vorhanden, niemals willkürliche Bewegung. Wo nun diese Tätigkeit vorhanden ist und was irgendwie an ihr teilhat, das ist sogleich vernünftig, das heißt, es empfängt eine Form, denn die Tätigkeit des Lebens vermag Formen zu verleihen, und ihre Regungen sind ein Gestalten. Ihre Tätigkeit ist künstlerisch wie etwa die Bewegungen eines Tanzenden; er gibt uns in der Tat ein Bild dieses künstlerischen Lebens, denn die Kunst bewegt ihn und bewegt ihn so, daß sein Leben gewissermaßen selbst

künstlerisch wird. Das sei gesagt, um zu zeigen, wie man sich jedes Leben vorzustellen habe, wie es auch beschaffen sein mag. Indem nun diese Vernunft aus dem einen Geist und dem einen Leben und zwar aus ihrer Fülle hervorgeht, ist sie weder ein Leben, noch ein bestimmter Geist, noch überall vollkommen, noch teilt sie sich ganz und vollständig mit. Sie setzt die Teile einander entgegen und schafft sie nicht ohne Mängel: dadurch bringt sie Krieg und Kampf in die Welt. So ist die Vernunft wohl in ihrer Gesamtheit eine, aber sie ist keine absolute Einheit; sie wird sich selbst in ihren Teilen feindlich, ist aber doch in dem Sinne eins und einig, wie die Idee eines Dramas eine ist, welche doch viele Gegensätze in sich faßt. Das Drama führt die streitenden Elemente wie zu einer übereinstimmenden Harmonie zusammen, indem es gleichsam den Gesamtverlauf dieser streitenden Elemente zur Darstellung bringt, in der Welt dagegen entsteht aus der einen Vernunft der Kampf der getrennten Elemente; man könnte sie daher mehr mit der Harmonie aus entgegenstehenden Tönen vergleichen und fragen, warum die realen Begriffe Gegensätze enthalten. Wenn nun auch hier die Tonverhältnisse Höhe und Tiefe hervorbringen und sich als harmonische Verhältnisse zur Harmonie selbst vereinigen, also zu einer höheren Einheit, von der sie selbst nur Teile sind, wenn wir ferner auch in der Welt Gegensätze sehen wie weiß und schwarz, warm und kalt, geflügelt und ungeflügelt, vernünftig und unvernünftig, so sind das alles nur Teile des Gesamtorganismus; und wenn die Teile vielfach mit einander streiten, das All aber mit sich selbst übereinstimmt, weil es vernunftgemäß ist, so muß auch diese eine Vernunft aus widerstreitenden Begriffen bestehen, weil ihr gerade diese Gegensätzlichkeit Bestand und gleichsam Wesenheit verleiht. Wenn die Vernunft der Welt nicht die Vielheit in sich schlösse, so wäre sie keine Totalität und überhaupt nicht Vernunft. Als Vernunft aber umfaßt sie eine Verschiedenheit in sich selbst, und die größte Verschiedenheit ist die Entgegensetzung. Wenn

sie daher überhaupt eine Verschiedenheit in sich schließt und verschiedene Dinge hervorbringt, so ist die Verschiedenheit, welche in diesen Dingen existiert, größer als die in der Vernunft; die Vernunft muß also auch die Gegensätze hervorbringen und wird vollkommen sein nicht nur dadurch allein, daß sie Unterschiede, sondern auch dadurch, daß sie Gegensätze in sich selbst entstehen läßt.

17. Indem ihr Wesen durchaus ihrem Wirken entspricht, wird sie innerhalb des Geschaffenen noch viel größere Gegensätze hervorbringen, je mehr sie selbst räumlich auseinandertritt; noch weniger als die Vernunft ist die Sinnenwelt eine Einheit, so daß ihr in höherem Grade die Vielheit und der Gegensatz innewohnt; daher besitzt das Einzelwesen in höherem Grade den Willen zum Leben und das Streben nach Vereinigung. Häufig jedoch ist dieses Streben und dieser Wille so stark in ihnen, daß sie das zerstören, was sie lieben, wenn es vergänglich ist, um das eigene Interesse zu befriedigen; und das Streben des Einzelnen zum Ganzen zieht an sich heran, was es kann. So ist denn das Verhältnis zwischen Guten und Schlechten so, wie wenn jemand auf Grund derselben Kunst einen Tanz aus entgegengesetzten Teilen aufführt. Ein Teil ist gut, der andere schlecht, aber die Verbindung von beiden ist schön. Aber dann gäbe es ja keine Schlechten mehr, könnte man einwenden. Indessen dadurch wird nicht aufgehoben, daß es Schlechte gibt, sondern nur, daß sie an sich schlecht sind. Man könnte daraus vielleicht Verzeihung für die Schlechten herleiten, wäre nicht auch das Gewähren oder Verweigern der Verzeihung durch die Vernunft bedingt; und die Vernunft erlaubt es nicht, auch gegen solche Menschen Nachsicht zu üben. Wenn den einen Teil der Welt gute Menschen, den anderen und weit größeren schlechte erfüllen, so verhält es sich in der Welt wie in einem Drama, bei welchem der Dichter den einen Teil, nämlich den Text der Rollen für die Schauspieler schreibt und verteilt, aber den andern, nämlich das Talent

der Schauspieler bereits vorfindet; denn nicht der Dichter erschafft den ersten, zweiten oder dritten Schauspieler, sondern er gibt einem jeden die für ihn passende Rolle und weist ihm damit den Platz an, an den er sich zu verfügen hat. So hat auch in der Welt der Gute wie der Schlechte seinen Platz, der ihm seiner Natur nach zukommt. Beide wählen also ihrer Natur und ihrem Charakter entsprechend den für sie passenden Platz, und jeder behauptet sich an dem, den er sich gewählt hat; dann redet und vollbringt der eine gottlose Reden und Taten, der andere entgegengesetzte; es haben ja auch vor dem Drama die Schauspieler ihren eigenen Charakter, den sie in dasselbe hineintragen. In den Dramen, welche die Menschen gemacht haben, gibt der Dichter die Worte, aber die Schauspieler sind von sich aus ein jeder nur für die gute oder schlechte Art ihres Spiels verantwortlich, denn ihre Aufgabe besteht nicht bloß darin, Worte des Dichters herzusagen; in dem wahrhafteren Drama der Welt jedoch, dessen einzelne Teile dichterisch veranlagte Menschen nachahmen, ist die Seele der Schauspieler, was sie aber darstellt, empfing sie vom Schöpfer. Wie die Schauspieler in unserer Welt ihre Masken, ihre Kleidung, ihre Prachtgewänder und ihre Lumpen empfangen, so empfängt auch die Seele im Drama der Welt ihr Schicksal keineswegs willkürlich, es entspricht vielmehr ihrem Charakter. Und indem sie es sich anpaßt, spielt sie ihre Rolle in dem Drama, welches die Weltvernunft leitet. Dann rezitiert sie ihre Taten und was sie sonst ihrem Charakter entsprechend tun kann, wie eine Art Gesang. Die Stimme und die an sich schöne oder häßliche Gestalt des Schauspielers erhöhen entweder die Schönheit der Dichtung, oder er kann, wenn er mit der ihm eigenen schlechten Stimme seine Rolle spielt, das Stück wenigstens nicht anders machen als es ist, erweist aber sich selbst als Stümper, und wird vom Dichter des Dramas als einem guten Kunstrichter mit verdientem Tadel entlassen, oder höchstens für unbedeutendere Rollen verwendet, während der Gute zu größeren

Ehren geführt und womöglich in größeren, schöneren Dramen verwendet wird: ebenso tritt auch die Seele in das Weltdrama der Schöpfung hinein, übernimmt eine Rolle, bringt für die Darstellung den ihr angeborenen guten oder schlechten Charakter mit, wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, erhält alles andere ohne Rücksicht auf ihre Person und ihre Leistungen und trägt endlich Ehre oder Strafe davon. Diese Schauspieler haben aber vor denen in einem gewöhnlichen Theater insofern etwas voraus, als sie auf einem weit größeren Schauplatz als dem einer Bühne ihre Rollen spielen und der Schöpfer ihnen das Weltall zur Verfügung stellt; auch besitzen sie größere Freiheit in der Wahl ihres Ortes, sie, die Ehre und Schande dadurch festsetzen, daß sie sich selbst an Ehre und Schande mit beteiligen, da jede Seele den Platz einnimmt, der ihrem Charakter entspricht; sie befinden sich daher mit der Vernunft des Weltalls im Einklang, denn jeder Einzelne paßt sich, wie es recht ist, den Teilen an, die ihn aufnehmen sollen, wie jede einzelne Saite einer Leier an der Stelle befestigt wird, welche ihr die Art der Töne anweist, die sie wiedergeben soll. Auch in der Welt ist die gebührende Schönheit vorhanden, wenn jeder den Platz einnimmt, den er verdient, wenn er also z. B. einen widrigen Ton im Dunkel des Tartarus von sich gibt, denn dorthin passen gerade solche Töne. Und so ist das Weltall schön, nicht wenn das Individuum ein Stein ist, sondern wenn es zur Harmonie des Ganzen beiträgt, indem es seine eigene Melodie spielt, mag diese auch gering, schlecht oder unvollkommen sein. Gibt es ja doch auf einer Syrinx nicht nur einen Ton sondern viele, und auch der Schwächste trägt zur Harmonie des ganzen Instrumentes bei, denn die Harmonie besteht aus ungleichen Teilen, und alle Töne sind ungleich, geben aber in ihrer Gesamtheit doch den einen vollkommenen Ton. So ist auch die gesamte Vernunft eine, besteht aber nicht aus gleichen Teilen. Darum gibt es im Weltall verschiedene Orte, bessere und schlechtere, und ungleiche Seelen fügen

sich ein in die ungleichen Orte. Die Orte in der Welt sind verschieden, aber auch die Seelen sind nicht dieselben, sondern besitzen die verschiedenartigsten Charaktere, entsprechend den Ungleichheiten an der Syrinx oder jedem anderen Musikinstrument; so bewohnen sie denn auch voneinander verschiedene Orte, lassen aber an jedem ihre eigentümliche Melodie ertönen, welche sich mit dem betreffenden Orte und mit dem Ganzen im Einklang befindet. Was für den Einzelnen schlecht ist, wird für das Ganze gut sein, was dem Einzelnen widernatürlich, für das Ganze natürlich, wenn auch trotzdem ein geringerer Ton geringer bleibt; aber mit diesem geringeren Ton vermag der Einzelne die Harmonie des Ganzen nicht zu stören, so wenig wie ein schlechter Scharfrichter[30]) eine gut verwaltete Stadt schlechter macht, um uns eines anderen Bildes zu bedienen. Denn auch dessen bedarf man in der Stadt, und so ist auch er wohl an seinem Platze.

18. Schlechter und besser sind die einzelnen Seelen auch deswegen, weil sie gleichsam von Anfang an nicht gut sind; der Vernunft entsprechend sind auch sie durch die Vernunft ungleiche Teile, nachdem sie sich einmal gesondert haben. Man muß erwägen, daß es für die Seelen drei Stufen[31]) gibt, und daß eine Seele nicht immer mit denselben Teilen tätig ist. Auch hier mag uns wieder zur besseren Verdeutlichung unserer Untersuchung ein Gleichnis dienen: denken wir uns Schauspieler, welche Worte sprechen, die der Dichter gar nicht geschrieben hat; sie ergänzen gleichsam, wie wenn das Drama an sich unvollständig wäre, von sich aus das Fehlende und füllen die Lücken, die der Dichter etwa gelassen hat; sie wären dann allerdings nicht mehr eigentlich Schauspieler, sondern Teile des Dichters, welche gleichsam ihre Worte vorher wüßten, um so imstande zu sein, das Übrige in ununterbrochenem Zusammenhange damit zu verbinden[32]). Denn im Weltall sind der Zusammenhang und die Folgen böser Taten durch Begriffe hervorgebracht und entsprechend der Weltvernunft: so gehen z. B. aus einem Ehebruch oder einer ge-

waltsamen Entführung auf natürliche Weise Kinder hervor, welche vielleicht einmal sehr tüchtige Männer werden, und andere, bessere Städte treten an die Stelle derer, welche schlechte Menschen zerstört haben. Man wird vielleicht sagen können: es ist sinnlos, in die Welt Seelen einzuführen, welche aus eigenem Antrieb teils das Gute teils das Böse tun, denn man enthebt die Weltvernunft des Verdienstes für das geschehende Gute, wenn man sie von der Verantwortlichkeit für das Schlechte befreit; was hindert uns anzunehmen, daß auch die Handlungen der Schauspieler Teile, wie dort des Dramas, so hier der im Weltall herrschenden Vernunft sind, um hier dem Guten sowie dem Bösen seinen Platz anzuweisen, so daß die Vernunft selbst ihre Einwirkung auf jeden Schauspieler ausübt und zwar um so mehr, je vollendeter dieses Drama ist und je mehr alles von der Vernunft ausgeht? Allein welchen Zweck hat es, das Böse zu tun? Sind doch auch die göttlicheren Seelen nichts mehr im Weltall, sondern alle sind Teile der Vernunft; und entweder sind alle Begriffe Seelen, oder warum sollen die einen Seelen sein, die andern nur Begriffe, wenn das Ganze gewissermaßen Seele ist?

VON DER VORSEHUNG

III. Enneade, Buch 3



Was soll man auf diese[1]) Frage antworten? Die Gesamtvernunft umfaßt zugleich das Gute wie das Schlechte, beides gehört zu ihren Teilen; sie bringt es nicht hervor, aber sie ist in ihrer Gesamtheit mit ihm. Denn die Begriffe sind Tätigkeit der Allseele, die Teile aber Tätigkeit ihrer Teile. Wenn nun die Allseele verschiedene Teile hat, so haben es entsprechend auch die Begriffe und deren Werke als letzte Erzeugnisse. Die Seelen stehen miteinander und mit ihren Werken im Einklang und zwar in dem Sinne, daß selbst aus ihren Gegensätzen eine Einheit hervorgeht. Alles geht von der Einheit aus, und alles geht auf die Einheit wieder zurück durch Naturnotwendigkeit; auch wenn Verschiedenes entsteht und Entgegengesetztes wird, läßt es sich doch, da es von einem Prinzip herstammt, zu einer Ordnung zusammenfassen. Denn wie die einzelnen Tiere, z. B. die Pferde, eine Gattung bilden, auch wenn sie sich bekämpfen und einander beißen, auf einander eifersüchtig sind und gegenseitig in Zorn geraten, und wie in gleicher Weise alle andern Tiergattungen eine Einheit bilden, so muß man dasselbe auch bei den Menschen annehmen. Und dann muß man wieder alle diese Gattungen zur Einheit des lebenden Wesens zusammenfassen, und ebenso die unbelebten Wesen zu verschiedenen Arten, und die Arten zur Gattungseinheit des Unbelebten. Will man noch weiter gehen, so faßt man beides unter das Sein und endlich alles unter das Prinzip, welches das Sein verleiht. Von hier aus kann man auf analytischem Wege wieder abwärts steigen und sehen, wie das Eine sich zerstreut, indem es sich über alles erstreckt und alles in eine Ordnung zusammenfaßt; das Eine ist also ein in sich vielfach gegliederter Organismus, in welchem jeder Teil verrichtet, was seiner Natur ent-

spricht, aber dabei gleichwohl im Zusammenhang mit dem Ganzen bleibt. So brennt das Feuer, gehorcht das Pferd seinen Instinkten und verrichten die Menschen ihre Werke, welche so verschieden sind wie ihre Charaktere; und aus ihren Charakteren und Taten ergibt sich ein glückliches oder unglückliches Leben.

2. Nicht der Zufall entscheidet über das Glück des Lebens, vielmehr steht auch er im Einklang mit höheren Prinzipien und ist ein Glied in der allgemeinen Verkettung der Dinge. Aber diese Verkettung aller Dinge geht aus von dem leitenden Prinzip, und jedes Wesen wirkt entsprechend seiner Natur dazu mit, wie bei einem Feldzug der Feldherr an der Spitze steht und die Soldaten in Übereinstimmung mit ihm handeln. Die Vorsehung hat alles in der Welt geregelt wie ein Feldherr, welcher die Taten und Leiden und alle Erfordernisse in Betracht zog, Speise und Trank, Waffen und Kriegsmaschinen, und was man sonst an derartigen Dingen im voraus anordnen kann, damit für die Möglichkeit eines guten Erfolges gesorgt sei; alles ist in sinnreicher Weise von diesem Feldherrn ausgegangen, obgleich die beabsichtigten Handlungen der Gegner sich außerhalb seines Wirkungsbereiches befinden und es nicht in seiner Macht steht, über ihr Heer zu befehligen. Wäre es aber der große Führer, unter dem das ganze Weltall steht, was könnte da ungeordnet sein, was könnte sich dem wohlgefügten Zusammenhang entziehen?

3. Denn wenn es auch in meiner Macht steht, mich für dieses oder jenes zu entscheiden, so ist doch meine Wahl mit in der allgemeinen Ordnung befaßt; denn mein Wesen ist kein Zwischenfall für das Ganze, sondern ich bin mit meiner besonderen Beschaffenheit in das Ganze mit eingegliedert. Doch woher kommt diese meine besondere Beschaffenheit? Zwei Punkte sind dabei zu erwähnen: muß man die Ursache des besonderen Charakters eines jeden auf den Schöpfer, wenn es einen solchen gibt, zurückführen, oder soll man überhaupt die Frage nach einer Ursache hier abweisen? Man muß

diese Frage abweisen [1]), denn man fragt ja auch nicht, warum die Pflanzen keine Empfindung haben und keine Tiere sind, oder warum die Tiere keine Menschen sind; gerade so gut könnte man ja auch fragen, warum die Menschen nicht dasselbe sind wie die Götter. Wenn man aber vernünftigerweise bei den Pflanzen und Tieren weder den Schöpfer noch das Geschöpf beschuldigen kann, daß sie so sind, wie sie sind, wie sollte man dann das Recht haben, sich darüber zu beklagen, daß die Menschen nichts Besseres sind? Will man es deshalb tun, weil der Mensch besser sein könnte, wenn er sich von selbst aus eine Verbesserung hinzufügen konnte, so ist er selbst daran schuld, wenn er es nicht getan hat. Verlangt man diese Verbesserung durch die eigene Tätigkeit des Menschen nicht, sondern fordert, daß etwas von seiten des Schöpfers hätte hinzukommen sollen, so ist es ebenso töricht, für den Menschen mehr zu verlangen, als gegeben ist, wie wenn man das auch bei den Tieren und Pflanzen tun wollte [2]). Denn man darf nicht fragen, ob ein Wesen geringer ist als ein anderes, sondern ob es so, wie es ist, sich selber genügt; denn es durfte nicht alles gleich sein. Ist aber diese Ungleichheit etwa aus einer Erwägung der Vernunft entsprungen in der Absicht, daß nicht alles gleich sein sollte? Keineswegs, sondern so, wie es ist, mußte es naturgemäß werden. Denn diese Vernunft folgt der Allseele und die Allseele dem Geist, aber der Geist ist nicht ein Einzelwesen, sondern alles, und alles ist eine Vielheit; aber in einer Vielheit, welche nicht Identität ist, mußte es Wesen geben, welche die erste, zweite und dritte Stufe einnehmen. Daher sind die enstandenen lebenden Wesen nicht nur Seelen, sondern Verringerungen von Seelen, indem sie schon bei ihrem Hervorgehen gleichsam abgeschwächt sind. Denn der Begriff des lebenden Wesens ist zwar beseelt, aber doch eine andere Seele als die, von welcher der Begriff ausgeht; und dieser Gesamtbegriff wird geringer, indem er der Materie zustrebt, und was er erzeugt, ist weniger vollkommen als er selbst. Sieh nur, wie weit sich das Gewordene von

seinem Ursprung entfernt hat, und doch ist es ein wunderbares Werk. Aber aus dieser Beschaffenheit des Gewordenen kann man nicht schließen, daß auch sein Prinzip derart sei; denn das Prinzip ist besser als alles Gewordene, es ist frei von Schuld, und man muß vielmehr bewundern, daß es Spuren seiner Macht den Wesen mitgeteilt hat, welche von ihm abhängen; wenn es aber noch mehr gegeben hat, als die Dinge aufzunehmen vermögen, so muß man das noch mehr anerkennen. Also fällt die Schuld auf das Gewordene zurück, aber die Vorsehung ist darüber erhaben.

4. Wäre der Mensch ein einfaches Naturwesen, in dem Sinn, daß er allein das wäre, als was er geschaffen ist, und wäre dadurch sein Tun und Leiden bedingt, so wäre bei ihm ebensowenig Grund zum Tadel, wie bei jedem andern lebenden Wesen. Nun tadelt man aber nur den schlechten Menschen, und das wohl mit Recht; denn der Mensch ist nicht ein bloßes Naturwesen, sondern er besitzt noch ein anderes, freies Prinzip[4]), welches allerdings nicht außerhalb der Vorsehung und der Gesamtvernunft steht. Denn das Geistige hängt nicht vom Sinnlichen ab, sondern das Bessere strahlt sein Licht über das Schlechtere aus, und darin besteht die vollendete Vorsehung. Und die Vernunft ist einerseits schaffende Vernunft, andererseits verbindet sie das Gewordene mit dem Besseren, jenes ist die obere Vorsehung, dies ist die andere, welche von ihr ausgeht und mit ihr verbunden bleibt; aus dem Zusammenwirken beider entsteht jede Verkettung der Dinge und die Gesamtvorsehung[5]). Die Menschen besitzen also ein höheres Prinzip, aber nicht alle bedienen sich alles dessen, was sie besitzen, sondern die einen des einen, die andern des andern, oder vielmehr der andern, nämlich der schlechten Prinzipien. Alle diese Prinzipien sind im Menschen vorhanden, auch wenn sie nicht tätig auf ihn einwirken; jedoch selbst in diesem Falle sind sie nicht untätig, denn ein jedes erfüllt die ihm eigene Funktion. Allein wie kann das sein, wird man fragen, daß sie gegenwärtig sein sollen

und doch nicht tätig auf den Menschen einwirken? Sind sie am Ende doch nicht gegenwärtig? Sie sind gegenwärtig, behaupten wir, und nichts ist ohne sie; abwesend aber sind sie in dem Sinne, daß sie nicht in jedem Augenblick auf den Menschen einwirken. Jedoch warum wirken sie nicht auf alle Menschen ein, da sie doch Teile von ihm sind? Ich meine nämlich das in Rede stehende freie Prinzip. Zunächst ist es für die andern lebenden Wesen überhaupt nicht Prinzip, aber auch für die Menschen nicht bei allem. Also ist nicht bei allen Menschen[6]) dieses Prinzip allein wirksam? Aber warum nicht? Das Wesen, bei dem es allein wirksam ist, lebt auch ihm entsprechend, aber den anderen Prinzipien entsprechend nur, insofern es die Notwendigkeit dazu zwingt. Mag es nun unsere körperliche Konstitution sein, welche das höhere Prinzip in uns trübt, oder mag es die Herrschaft der Begierden sein, jedenfalls ist das Subjekt daran schuld, wenn statt der Vernunft die Phantasie und die Begierden herrschen. Zunächst wird es scheinen, als liege die Ursache nicht sowohl im Begriff als vielmehr in der Materie, als herrsche in uns nicht der Begriff, sondern vielmehr die Materie und das Substrat, welches auf diese oder jene Weise gebildet ist; allein so verhält es sich nicht: das, was die Stelle des Substrates für das höhere Prinzip vertritt, ist vielmehr die Vernunft und das, was aus ihr entstanden und ihr gemäß ist; somit ist nicht die Materie das Herrschende in uns und noch weniger unsere körperliche Konstitution. Außerdem kann man den Charakter eines jeden von uns auf ein früheres Leben zurückführen, indem die Vernunft infolge des Früheren gleichsam verdunkelt wurde in Vergleichung mit ihrem ursprünglichen Zustand; und wenn die Seele schwächer geworden ist, so wird sie späterhin auch Schwächeres ausstrahlen. Übrigens enthält die Vernunft in sich selbst wieder den Begriff der Materie, welche sie für sich hervorbringen wird, indem sie die Materie nach sich gestaltet, oder im Einklang mit sich selbst vorfindet. Der Begriff eines Tieres findet sich eben nur in der Materie eines

Tieres; daher sagt auch Platon, die Seele werde in die andern Tiere hineingebracht, nachdem sie gleichsam eine andere geworden ist und der Begriff sich verändert hat, um Seele eines Tieres zu werden, während sie vorher Mensch war. Hier tritt also mit Recht das Schlechtere ein. Aber warum ist sie von Anfang an schlechter geworden und fehlgegangen? Wir haben es schon oft gesagt: nicht alle Wesen nehmen den ersten Rang ein, sondern es gibt auch welche zweiten und dritten Ranges, die von geringerer Natur sind als das Erste; und eine kleine Abweichung genügt, um das Rechte zu überschreiten. Die Verbindung des einen mit dem andern bringt eine Art Vermischung hervor, welche ein Drittes bildet, entstanden aus den beiden ersten; doch verliert ein Wesen nie die Eigenschaften, die es mit seiner Existenz empfangen hat, sondern das Geringere war von Anfang an geringer, und alles, was wurde, ist seiner Natur nach geringer; wenn es die Folgen dieses Umstandes erträgt, so erträgt es sie mit Recht. Endlich muß man auch bei der Betrachtung auf das frühere Leben zurückgehen, denn von ihm hängt das Spätere ab[7]).

5. Die Vorsehung steigt also von Anfang an bis zu Ende herab und verteilt ihre Gaben zwar verschieden, aber nach bestimmten Verhältnissen, verschieden nach den verschiedenen Orten: es ist bei ihr wie bei der Organisation eines lebenden Wesens; dessen Teile stehen miteinander vom ersten bis zum letzten in durchgehendem Zusammenhang, jeder hat seine eigentümliche Funktion, der bessere eine bessere, der geringere eine geringere, jedes hat seine Tätigkeit und erduldet das, was ihm zu erdulden zukommt, teils an sich, teils in Verbindung mit dem Übrigen. Findet nun dementsprechend eine Einwirkung auf die einzelnen Teile statt, so geben die, welche eines Tones fähig sind, einen Ton von sich, die andern ertragen sie schweigend und bewegen sich dieser Einwirkung entsprechend; aus allen diesen Tönen, Leiden und Handlungen kommt eine Einheit zustande, das einheitliche Leben und Dasein des lebenden Wesens.

Die einzelnen Teile sind verschieden und haben verschiedene Funktionen: etwas anderes tun die Füße, etwas anderes die Augen, etwas anderes das Denken, etwas anderes endlich der Geist. Aber alles zusammen bildet eine Einheit, und eine Vorsehung geht aus allem hervor; das Schicksal herrscht in den niederen Gebieten, die Vorsehung ausschießlich in den höheren. Denn in der Geisteswelt ist alles Vernunft und höher als die Vernunft, nämlich Geist und reine Seele. Was von dort ausgeht, ist Vorsehung, so weit es sich in der reinen Seele befindet und von hier aus in die lebenden Wesen übergeht. Sie geht aber über, in ungleiche Teile geteilt, weshalb sie auch Ungleiches hervorbringt, wie die Teile jedes einzelnen lebenden Wesens. Im Einklang mit der Vorsehung stehen die Taten der Menschen, deren Handlungen den Göttern angenehm sind; denn die Vernunft der Vorsehung ist der Gottheit befreundet. Alle diese Taten stehen in Beziehung zur Vorsehung, sind aber nicht durch sie bewirkt; sondern wenn der Mensch oder ein anderes Wesen, ein beseeltes oder unbeseeltes, irgend eine Tätigkeit von sich ausgehen läßt, so werden diese Tätigkeiten, wenn sich im weiteren Verlauf etwas Gutes daraus ergibt, von der Vorsehung mit aufgenommen, welche überall der Tugend die Oberhand verschafft durch Änderung und Verbesserung des Verfehlten. Es verhält sich hier ähnlich, wie bei einem Körper, welchem Gesundheit verliehen ist durch die Vorsehung seines Organismus: der in ihm waltende Begriff, seine Vorsehung, verbindet und vereinigt den erkrankten oder sonst wie, etwa durch Verwundung oder Bruch, verletzten Körperteil wieder mit dem Ganzen und heilt ihn. Die Übel sind also Folgen unserer Handlungen, und zwar notwendige Folgen; sie gehen von uns aus nach Ursachen, zu denen wir nicht von der Vorsehung genötigt sind, sondern aus Ursachen, welche wir selbst mit den Werken der Vorsehung und den von ihr ausgehenden Werken verknüpfen; die Folgen können wir aber nicht nach der Absicht der Vor-

sehung gestalten, sie verlaufen vielmehr nach der Absicht der handelnden Personen oder irgend eines andern Wesens im Weltall, welches ebenfalls nicht im Einklang mit der Vorsehung gehandelt oder auf uns irgendwie eingewirkt hat. Denn ein und derselbe Gegenstand bringt nicht auf jedes andere Wesen dieselbe Wirkung hervor, sondern verschiedene je nach den verschiedenen Wesen; so wirkte die Schönheit der Helena auf Paris anders als auf Idomeneus; ebenso ist die Wirkung verschieden, wenn ein zügelloser Mensch mit einem zügellosen, ein schöner Mensch mit einem schönen oder ein schöner Mensch, der Selbstbeherrschung besitzt, mit einem gleichartigen oder einem zügellosen Menschen zusammentrifft. Was der Zügellose tut, ist weder von der Vorsehung bewirkt, noch geschieht es im Einklang mit ihr[8]); die Tat des vernünftigen Menschen, welcher Selbstbeherrschung besitzt, ist zwar ebenfalls nicht von der Vorsehung bewirkt, sondern von dem betreffenden Menschen getan, aber sie steht im Einklang mit der Vorsehung. Sie befindet sich in Übereinstimmung mit der Vernunft, wie ein Mensch, der etwas nach den Regeln der Gesundheitslehre tut: er selbst ist dann der Täter, aber er handelt in Übereinstimmung mit der Vernunft des Arztes; denn was heilbringend und schädlich ist, hat ihm der Arzt auf Grund seiner Kunst mitgeteilt. Tut man aber etwas Gesundheitwidriges, so handelt man gleichfalls selbst, allein gegen die Vorsehung des Arztes*).

7. Weil es in der Welt Besseres gibt, gibt es auch Schlechteres; denn wie könnte in einem vielgestaltigen Ding das eine ohne das andere existieren? Man darf also nicht das Bessere im Schlechteren tadeln, sondern muß dem Besseren danken, daß es dem Schlechteren etwas von sich mitgeteilt hat. Überhaupt würden diejenigen, welche das Schlechtere in der Welt aufheben wollten, die Vorsehung selbst aufheben[9]), denn worauf sollte sie sich dann erstrecken? Doch nicht auf sich

*) Das folgende Kapitel, welches von der Wahrsagekunst handelt und für uns kein Interesse mehr besitzt, lassen wir weg.

selbst und auf das Bessere? Und von einer oberen Vorsehung kann man doch nur sprechen, mit Beziehung auf das Untere. Alles in Eins, das ist das Prinzip, worin alles zugleich und Alles das Ganze ist; alles Einzelne geht aus ihm hervor, während es selbst in sich verharrt, wie aus einer Wurzel, welche ruhig in sich bleibt. Die hervorgehenden Dinge haben sich entfaltet zu einer geteilten Menge wie Blüten, deren jede ein Bild ihres Ursprungs in sich trägt; der eine dieser Teile blieb der Wurzel nahe, die andern dehnten sich aus in die Ferne und spalteten sich zu Zweigen, Ästen, Blättern und Früchten, das eine blieb ewig, das andere befindet sich in ewigem Werden, wie die Blätter und die Früchte; und das ewig Werdende schloß die Begriffe des Höheren in sich, als ob es dazu bestimmt wäre, selbst kleine Bäume zu werden; und wenn sie erzeugten, bevor sie zugrunde gingen, erzeugten sie nur das, was ihnen nahe ist. Die leeren Zwischenräume füllen sich gleichsam mit den Zweigen an, welche ihrerseits auch aus der Wurzel entstanden sind, jedoch in anderer Weise; von ihnen gehen ebenfalls Einwirkungen auf die Spitzen der Zweige aus, so daß es den Anschein hat, die Einwirkung gehe allein von der Nähe aus. Aber diese Einwirkung war selbst wieder von Anfang an teils durch eine andere Einwirkung bedingt, teils übte sie eine solche aus, und der Anfang war selbst wieder abhängig. Denn die auf einander stattfindenden Einwirkungen sind verschieden, da sie von entfernten Punkten ausgehen; im Grunde gehen sie freilich von ein und demselben Prinzip aus[10]); ihre gegenseitigen Beziehungen sind wie die von Brüdern, welche einander ähnlich sind, da sie von denselben Eltern abstammen.

ÜBER EWIGKEIT UND ZEIT

III. Enneade, Buch 7

enn wir sagen, Ewigkeit und Zeit sind voneinander verschieden, die Ewigkeit bezieht sich auf die ewige Natur, die Zeit auf das Werdende und diese sichtbare Welt, so glauben wir dabei eine unmittelbare gleichsam durch wiederholte Tätigkeit unseres Denkens deutlich gewordene Vorstellung von ihnen in unserer Seele zu haben, deren wir uns bedienen, so oft von ihnen die Rede ist. Versuchen wir aber, diese Begriffe zu fixieren und gleichsam näher an sie heranzutreten, so werden wir wieder schwankend[1]) und eignen uns die Ansichten der Alten darüber an; diese Ansichten laufen bei großer Verschiedenheit allerdings unter Umständen oft auf dasselbe hinaus; wir lassen es nun bei ihnen bewenden und begnügen uns damit, auf Befragen ihre Ansichten wiedergeben zu können, ohne daß wir uns auf eine weitere Untersuchung dieser Ansichten einlassen können. Immerhin muß man ja annehmen, daß einige der alten großen Philosophen die Wahrheit gefunden haben, es bleibt also übrig, zu bestimmen, welche Philosophen der Wahrheit am nächsten gekommen sind und wie auch wir ein Verständnis von diesen Begriffen gewinnen können. Zunächst haben wir zu untersuchen, was sich die unter der Ewigkeit vorstellen, welche sie für verschieden von der Zeit halten; denn wenn man das Urbild erkannt hat, so wird uns wohl auch das Abbild, das man die Zeit nennt, deutlich werden[2]). Will man aber, bevor man die Ewigkeit betrachtet, zuerst das Wesen der Zeit ins Auge fassen, so kann man auch von ihr aus durch die Erinnerung zur Betrachtung des Urbildes der Zeit emporsteigen, vorausgesetzt, daß die Zeit überhaupt eine Ähnlichkeit mit der Ewigkeit besitzt.

2. Als was soll man also die Ewigkeit bezeichnen? Etwa

als die geistige Substanz selbst, wogegen dann die Zeit mit der gesamten sinnlichen Welt gleich zu setzen wäre, eine Ansicht, welche in der Tat einige Philosophen[5]) gehabt haben. Da wir uns die Ewigkeit als etwas sehr Ehrwürdiges vorstellen und denken, das Ehrwürdigste aber die geistige Natur ist und man nicht sagen kann, welches von beiden ehrwürdiger sei, da ja die Kategorie des Mehr oder Minder auf das Geistige überhaupt nicht angewendet werden kann, so könnte man Beides zusammenfallen lassen, um so mehr, als die geistige Welt und die Ewigkeit dieselben Dinge umfaßt. Aber sobald wir das eine dieser Prinzipien im andern enthalten sein lassen und die Ewigkeit von ihm aussagen nach dem Worte Platons „die Natur des Vorbildes ist ewig", so bezeichnen wir doch wieder die Ewigkeit als etwas anderes, lassen sie jedoch um die geistige Substanz, oder in oder bei ihr sein. Und wenn Beides ehrwürdig ist, so beweist das noch nicht ihre Identität; denn es könnte ja das eine seine Ehrwürdigkeit vom andern erhalten. Gegen den Schluß, der die Identität beider daraus folgert, daß sie beide dieselben Dinge umfassen, läßt sich einwenden, daß die geistige Substanz die Dinge als Teile umfaßt, während die Ewigkeit sie wie ein Ganzes enthält ohne Unterschied der Teile; sie enthält sie in der Beziehung, daß man sie mit Rücksicht darauf ewig nennt.

Es fragt sich ferner, ob etwa die Ewigkeit in der Ruhe der geistigen Substanz besteht, wie in der Erscheinungswelt die Zeit in der Bewegung. Dann erhebt sich sofort die weitere Frage, ob die Ewigkeit mit der Ruhe schlechthin identisch sein soll oder nur mit der Ruhe, die der geistigen Substanz eigen ist. Wäre sie mit der Ruhe schlechthin identisch, so könnten wir ebensowenig von einer ewigen Ruhe sprechen als von einer ewigen Ewigkeit, weil nur das ewig ist, was an der Ewigkeit teil hat. Auch könnte nach dieser Ansicht von keiner ewigen Bewegung die Rede sein, denn auch diese müßte ja dann etwas Ruhendes sein. Und wie soll ferner

der Begriff der Ruhe den der ununterbrochenen Dauer einschließen? Ich meine nicht die ununterbrochene Dauer in der Zeit, sondern wie wir sie uns denken, wenn wir vom Ewigen sprechen. Ist die Ewigkeit identisch mit der Ruhe der geistigen Substanz, so wären damit auch alle andern Gattungen des Seins von der Ewigkeit ausgeschlossen. Ferner muß man die Ewigkeit als eine Einheit denken, als ununterbrochen, um sie von der Zeit zu unterscheiden. Aber die Ruhe als solche enthält weder den Begriff der Einheit noch den des Ununterbrochenen. Endlich sagen wir von der Ewigkeit, sie bleibe in der Einheit; sie hat also wohl an der Ruhe teil, kann aber nicht die Ruhe selbst sein.

3. Was ist es nun, wonach wir die ganze geistige Welt ewig und unwandelbar nennen, und worin besteht die Unwandelbarkeit? Ist sie dasselbe wie die Ewigkeit oder ist die Ewigkeit durch sie? Die Ewigkeit muß allerdings ein einheitlicher, aber dabei doch aus vielen Elementen geeinigter Begriff sein, eine Natur, welche das Geistige begleitet oder mit ihm verbunden ist oder an ihm erblickt wird, so daß das gesamte Geistige die einheitliche Ewigkeit ist, diese Einheit aber ein Komplex von Kräften und vielfachen Elementen. Im Hinblick auf ihre vielfache Kraft ist sie, gleichsam als das Substrat des Geistigen, Substanz; als Leben ist sie Bewegung, als das, was sich schlechthin gleich bleibt, Ruhe, als Einheit des Vielfachen ist sie Differenz und Identität. Faßt man nun diese Prinzipien wieder zu einer Einheit, zu einem einheitlichen Leben im Geistigen zusammen, indem man von der Verschiedenheit möglichst absieht und auf seine unermüdliche Wirksamkeit, auf das Identische, immer Unveränderliche und Ununterbrochene in seinem Leben und Denken blickt, so ergibt sich daraus als Anblick der Ewigkeit ein Leben, welches identisch bleibt und das Ganze stets gegenwärtig besitzt, nicht in zeitlicher Folge zuerst das eine und darauf etwas anderes, sondern alles zusammen; es ist auch nicht jetzt diese und dann eine andere Vielheit, sondern es besitzt eine ungeteilte

Vollendung, es enthält alles wie in einem Punkt, ohne daß irgend etwas davon bereits in Fluß geraten ist[4]); es bleibt immer an derselben Stelle, nämlich in sich selbst und ist keiner Veränderung unterworfen; es ist ewige Gegenwart, denn nichts von ihm ist vergangen oder zukünftig, sondern es ist ewig, was es ist. Die Ewigkeit ist demnach nicht das geistige Substrat, sondern gleichsam das von dem Substrat ausstrahlende Licht, dessen Identität jedes Zukünftige ausschließt und nur die wirksame unveränderliche Existenz zuläßt. Was sollte ihm auch wohl später zuteil werden, das es nicht schon jetzt besäße, was könnte es später werden, das es nicht schon jetzt wäre? Es gibt nichts, was man seinem gegenwärtigen Zustand hinzufügen oder wegnehmen könnte: denn das wäre ja nichts anderes, sondern es selbst, und da es auch nichts geben kann, was es nicht schon jetzt hätte, so kann es notwendigerweise auch nichts Vergangenes an sich haben, denn was sollte für es vorüber und vergangen sein? Es kann aber auch nichts Zukünftiges an sich haben, denn was sollte es erst in Zukunft besitzen? Somit bleibt nur übrig, daß es in seinem Sein ist, was es ist. Was nun weder war noch sein wird, sondern nur ist, wem also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in das Zukünftige zukommt, das ist die Ewigkeit[5]). Sie ist demnach das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität.

4. Die Ewigkeit ist keine äußerliche zufällige Eigenschaft des Geistigen, sie ist vielmehr in ihm, aus ihm und mit ihm. Sie wird mit in der Substanz des Geistigen wahrgenommen, wie ja überhaupt alles, was man als im Geistigen vorhanden bezeichnet, als in seiner Substanz befindlich und von ihr unzertrennlich angesehen wird; denn das ursprünglich Seiende muß mit und in dem Ursprünglichen sein. So ist auch das Schöne in ihm und stammt von ihm her und ebenso die Wahrheit. Einerseits ist es gleichsam nur in einem Teile des ganzen Seienden, anderseits in diesem Ganzen selbst, da

ja auch dieses wahrhaft Ganze keine Vereinigung seiner Teile ist, sondern selbst seine Teile hervorgebracht hat, um ein wahrhaft Ganzes zu sein. Auch die Wahrheit ist im Geistigen nicht die Übereinstimmung mit einem andern, sondern eben mit dem, dessen Wahrheit sie ist. Dieses wahrhaftige All muß also, um wirklich seinem Begriffe zu entsprechen, nicht allein alles sein als Summe aller vorhandenen Dinge, sondern auch in dem Sinne, daß ihm nichts fehlt. Dann kann es aber auch nichts Zukünftiges für es geben, denn dies müßte ihm ja sonst gefehlt haben, und es wäre dann nicht alles gewesen. Es kann ihm aber auch nichts gegen seine Natur zustoßen, da es unempfindlich ist. Stößt ihm aber nichts zu, dann gibt es nichts Zukünftiges und nichts Vergangenes für es. Nimmt man dagegen den werdenden Dingen die Zukunft, so hören sie, da ihr Dasein ein fortwährendes Dazubekommen ist, alsbald auf zu sein. Legt man umgekehrt dem, was nicht wird, die Zukunft bei, so verliert es dadurch seine Stelle im Sein; denn offenbar könnte das Sein nichts ihm ursprünglich Angehöriges sein, wenn es im Sollen, Werden und Spätersein bestände[6]). Das Wesen der entstehenden Dinge besteht darin, vom Anfang ihres Werdens bis zum äußersten Zeitpunkte, in welchem sie nicht mehr sind, zu gehen, also in einer fortwährenden Zukunft. Beseitigt man diese Zukunft, so hebt man auch ihr Leben und somit ihr Sein auf. Dasselbe gilt auch für das Weltall, solange es derart beschaffen sein wird. Es eilt dem Zukünftigen entgegen und will nie stille stehen: es gewinnt sein Dasein aus einem fortwährendem Schaffen und einer ununterbrochenen Kreisbewegung infolge seines Strebens nach dem geistigen Sein. Hiermit haben wir aber auch den Grund für seine Bewegung gefunden, welche in der erwähnten Weise mittels des Zukünftigen der Ewigkeit zustrebt. Das Erste und Ewige selbst hat dagegen kein Streben nach dem Zukünftigen, denn es ist bereits das Ganze, und das Leben, das es zu beanspruchen hat, besitzt es schon vollkommen. Darum vermißt es nichts, und es gibt für das

Geistige nichts Zukünftiges und nichts, worin das Zukünftige enthalten wäre. Also die ganze vollständige Wesenheit des Seienden, nicht nur in der Gesamtheit seiner Teile, sondern auch darin, daß ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht an sie herantreten kann, dieser Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit, ein Begriff, welcher ja sprachlich von dem ewig Seienden hergeleitet ist*).

7. Wenn die alten Philosophen, jene herrlichen Männer, nichts über die Zeit gesagt hätten, so würde es genügen, im Anschluß an die bisherige Darstellung über die Ewigkeit unsere Ansicht über die Zeit zu entwickeln und zu versuchen, sie mit dem gewonnenen Begriff der Ewigkeit in Einklang zu bringen. So aber müssen wir zuerst die beachtenswerten früheren Ansichten herausheben und untersuchen, ob unsere eigene Meinung sich mit einer früheren im Einklang befindet. Die geäußerten Ansichten über die Zeit kann man der Hauptsache nach in drei Gruppen zerlegen: die Zeit ist entweder Bewegung oder das Bewegte oder eine Relation der Bewegung. Sie als Ruhe oder Ruhendes oder als Relation der Ruhe zu bezeichnen, würde offenbar dem Begriffe der Zeit völlig widersprechen, da sie nirgendwie dieselbe ist. Wer die Zeit für Bewegung hält, versteht darunter entweder die gesamte Bewegung oder die Bewegung des Weltalls; wer sie für das Bewegte hält, denkt dabei an die Sphäre des Weltalls; wer sie endlich für eine Relation der Bewegung hält, betrachtet sie entweder als eine Ausdehnung der Bewegung oder als ihr Maß oder überhaupt als eine Begleiterscheinung derselben, sei es der ganzen oder einer bestimmten Bewegung.

8. Bewegung kann nun die Zeit unmöglich sein[7]), weder wenn man sämtliche Bewegungen darunter versteht und gleichsam eine aus allen macht, noch wenn man darunter eine bestimmte Bewegung versteht; denn jede Bewegung findet in der Zeit[8]) statt. Gäbe es eine Bewegung, welche nicht in der

*) Die Kapitel 5 und 6, sowie die Hälfte von Kapitel 7 bleiben unübersetzt, weil sie nichts wesentlich Neues enthalten.

Zeit stattfindet, so könnte diese Bewegung noch viel weniger die Zeit sein, weil das, worin die Bewegung stattfände, von der Bewegung selbst verschieden wäre. Gegen alles, was man für diese Ansicht sagen kann und gesagt hat, mag dies eine genügen, daß zwar die Bewegung aufhören und unterbrochen werden kann, aber niemals die Zeit. Sagt man, die Bewegung des Weltalls wird niemals unterbrochen, so ist zu erwidern, daß auch diese Bewegung, wenn man darunter die Kreisbewegung des Himmels meint, in einer bestimmten Zeit vor sich geht, an deren Ende sie auf denselben Punkt zurückkommt, aber sie vollzieht sich nicht im selben Zeitabschnitt, den sie braucht, um die Hälfte ihres Wegs zurückzulegen, man hätte also eine halbe und eine doppelte Zeit, und beide wären Bewegungen des Weltalls, von denen die eine von demselben Punkte aus zu demselben Punkt, die andere nur bis zur Hälfte käme. Auch die Tatsache, daß die Bewegung der äußersten Sphäre die schnellste ist, spricht für unsere Ansicht: denn daraus folgt, daß die Bewegung dieser Sphäre und die Zeit, die sie braucht, um diese Bewegung auszuführen, verschieden sind; die schnellste Bewegung ist offenbar die, welche in der kürzesten Zeit den größten Raum zurücklegt, die langsameren Bewegungen sind die, welche in größerer Zeit nur einen Teil dieses Raumes zurücklegen.

Wenn nun nicht einmal die Bewegung der Sphäre die Zeit ist, so kann es doch viel weniger die Sphäre selbst sein, welche infolge ihrer Bewegung von einigen[9]) für die Zeit gehalten wird.

Ist die Zeit aber etwa eine Relation der Bewegung[10])? Nimmt man an, sie sei eine Dauer oder Ausdehnung der Bewegung, so ist dagegen einzuwenden, daß nicht jede Bewegung, nicht einmal die gleichartige, dieselbe Ausdehnung hat, denn die eine ist schneller, die andere langsamer. Wir bedürfen also eines Dritten, woran wir die beiden Ausdehnungen messen können, und das könnte man dann mit größerem Rechte als Zeit bezeichnen. Doch welche von beiden Ausdehnungen soll dann die Zeit sein, vielmehr, welche überhaupt, da es ja

unzählige gibt? Soll sie die Ausdehnung einer bestimmten Bewegung sein, so kann sie nicht die Ausdehnung jeder Bewegung sein, denn es gibt deren viele, müßte also zugleich auch viele Zeiten geben. Soll die Zeit die Ausdehnung des Weltalls in der Bewegung sein, so wäre sie die Bewegung einer bestimmten Größe, also wieder eine Bewegung. Diese Größe wird aber entweder durch den Raum, den sie durchschritten hat, gemessen, nicht durch die Zeit, oder die Bewegung selbst wird durch ihre Kontinuität und stetige Fortsetzung als ausgedehnt erkannt. Aber das wäre die Größe der Bewegung. Wenn man aber eine Bewegung wahrnimmt und sie als groß bezeichnet, wie man etwa von einer großen Hitze spricht, so kommt man auch dadurch niemals auf den Begriff der Zeit, sondern man erhält nur eine Folge von Bewegungen, wie wenn man unaufhörlich fließendes Wasser betrachtet, und daran eine Ausdehnung wahrnimmt. Die Folge dieser Bewegungen ist eine Zahl, und die Ausdehnung kommt der Masse zu. So ist auch die Menge der Bewegung gleich einer Zahl oder gleich der Ausdehnung, welche an der scheinbaren Masse der Bewegung sich zeigt. Doch damit erhält man keinen Begriff der Zeit, sondern nur ein Etwas von bestimmter Größe, das in der Zeit vor sich geht. In diesem Falle wäre die Zeit nicht überall, sondern wäre nur in der Bewegung vorhanden, wie ein Attribut in einem Subjekt. Denn die Ausdehnung findet nicht außerhalb der Bewegung statt, sie ist nur keine augenblickliche Bewegung. Liegt aber das Augenblickliche schon in der Zeit und das Nichtaugenblickliche ebenfalls, welcher Unterschied soll dann zwischen beiden bestehen? Folglich ist die ausgedehnte Bewegung und ihre Ausdehnung nicht selbst die Zeit, wohl aber in der Zeit. Nennt man die Ausdehnung der Bewegung Zeit, so versteht man darunter doch nicht die Ausdehnung der Bewegung selbst, sondern dasjenige, dem zufolge die Bewegung ihre Ausdehnung besitzt, indem sie gleichsam mit und neben jener herläuft. Das ist aber offenbar nichts anderes

als die Zeit, innerhalb deren die Bewegung verläuft. Das war es aber ja gerade, was unsere Betrachtung von Anfang an suchte, und wir kommen darauf hinaus: die Zeit ist die Ausdehnung der Bewegung in der Zeit. Was ist denn das für eine Ausdehnung, welche man die Zeit nennt, wenn man sie außerhalb der eigentlichen Ausdehnung der Bewegung annimmt? Aber auch wenn man sie in die Bewegung selbst setzt, so wird man nicht wissen, wohin man die Ausdehnung der Ruhe setzen soll. Denn damit ein Ding bewegt wird, muß ein anderes sich in Ruhe befinden, jedoch die Zeit von beiden ist die gleiche, so daß sie offenbar selbst etwas von beiden Verschiedenes ist[11]. Worin besteht also die Beschaffenheit dieser Ausdehnung? Unmöglich ist sie etwas Räumliches, denn auch der Raum befindet sich ja außerhalb derselben.

9. Wir haben ferner zu untersuchen, ob die Zeit die Zahl oder das Maß der Bewegung sei[12]; diese Ansicht scheint annehmbarer zu sein, da die Bewegung kontinuierlich ist. Hier entsteht zuerst ähnlich wie bei der Ansicht, wonach die Zeit die Ausdehnung der Bewegung sein soll, die Schwierigkeit, ob die Zeit als Zahl und Maß der gesamten Bewegung anzunehmen ist. Denn wie kann man die ungeordnete und unregelmäßige Bewegung messen, und welches wäre die Zahl und das Maß hierfür? Mißt man mit demselben Maße die schnelle wie die langsame Bewegung, so wird Zahl und Maß ähnlich angewendet werden, wie wenn man etwa die Zehnzahl Pferde oder Rinder mißt, oder mit einem und demselben Maße Trockenes und Feuchtes. Wäre die Zeit ein derartiges Maß, so wissen wir zwar, daß sie sich auf Bewegung erstreckt, aber nicht, was sie selbst ist. Wenn aber die Zahl, auch ohne die Gegenstände, die man zählt, an sich betrachtet werden kann, und wenn das Maß, auch wenn es nicht mißt, seine bestimmte Natur besitzt, so muß es sich mit der Zeit gerade so verhalten, vorausgesetzt, daß sie ein Maß ist; ist sie aber, an sich betrachtet, ebenso beschaffen, wie die Zahl, wodurch soll sie sich dann von jeder einheitlichen Zahl unter-

scheiden? Ist sie ein kontinuierliches Maß, so wird sie Maß sein als ein bestimmtes Quantum, als Quantum einer Elle z. B. Sie wäre dann also eine Größe, etwa wie eine Linie, welche offenbar mit der Bewegung fortschreitet; aber wie kann dann diese fortschreitende Linie das messen, mit dem sie fortschreitet? Warum soll das eine sich mehr zum Maße des andern eignen? Es ist doch vernünftiger, die Linie nicht als Maß jeder Bewegung, sondern nur der, mit welcher sie läuft, anzunehmen. Dieses Gemessene muß aber etwas Kontinuierliches sein, insofern die mitlaufende Linie daran haften soll. Man darf jedoch das Maß nicht als etwas Äußerliches und von der Bewegung Getrenntes auffassen, sondern als etwas mit der gemessenen Bewegung Vereintes. Und was wird dabei eigentlich das Messende sein? Ist etwa die Bewegung das Gemessene, die Größe aber das Messende? Und welches von diesen beiden ist dann die Zeit, die gemessene Bewegung oder die messende Größe? Die Zeit muß entweder die von der Größe gemessene Bewegung sein oder die messende Größe selbst oder ein Drittes, das sich der Größe bedient wie einer Elle, um die Größe der Bewegung zu messen. Man muß übrigens in allen diesen Fällen, wie erwähnt, die Bewegung als gleichmäßig annehmen: denn ohne die Gleichmäßigkeit, Einheitlichkeit und Gesamtheit der Bewegung begegnet man den größten Schwierigkeiten, wenn man die Zeit irgendwie als das Maß der Bewegung annimmt. Ist also die Zeit die von der Größe gemessene Bewegung, so muß, wie die Bewegung nicht durch sich selbst, sondern durch etwas anderes gemessen wird, auch die Größe selbst wieder durch ein anderes Maß gemessen werden, damit die Bewegung, wenn das Maß in der bestimmten Größe vorliegt, in ihrer Größe gemessen werden kann. Folglich wird die Zahl selbst zu der Größe gehören, welche die Bewegung begleitet, aber nicht die Größe selbst sein, welche mit der Bewegung läuft. Was für eine Zahl soll das übrigens sein? Doch wohl die Einzahl: jedoch über die Frage, wie diese messen soll, ent-

stehen wieder neue Schwierigkeiten. Selbst wenn man dieses Wie gefunden hätte, so hätte man damit als messend nicht die Zeit schlechthin, sondern nur diese bestimmte Zeit ausfindig gemacht; das ist aber etwas anderes als die Zeit schlechthin; denn bevor man von einem bestimmten Quantum spricht, muß man sagen, was dieses bestimmte Quantum ist. Zweifellos ist die Zeit die Zahl, welche die Bewegung mißt, indem sie außerhalb derselben bleibt, wie die von den Pferden ausgesagte Zahl zehn nichts mit den Pferden zu tun hat. Aber was nun diese Zahl sei, welche doch vor dem Messen schon ist, was sie ist, das erfahren wir nicht. Kann man sie definieren als die Zahl, welche nach dem Vorher und Nachher der Bewegung mißt? Aber auch da ist es noch unklar, worin diese nach dem Vorher und Nachher messende Zeit besteht. Zweifellos indessen wird das nach dem Vorher und Nachher Messende, wie es auch mißt, durchaus nach der Zeit messen. Es wird also diese Zahl, welche die Bewegung durch das Vorher und Nachher mißt, sich an die Zeit halten und mit ihr verbunden sein, um zu messen. Denn vorher und nachher bezeichnen entweder verschiedene Teile des Raumes oder der Zeit. Überhaupt ist das Vorher die Zeit, welche in der Gegenwart endigt, und das Nachher die, welche in der Gegenwart beginnt. Somit ist die Zeit etwas anderes als die Zahl, welche die Bewegung, sei es eine beliebige oder eine festgeordnete, nach dem Vorher und Nachher mißt. Warum soll ferner nach dem Hinzutreten der gemessenen oder messenden Zahl Zeit da sein, dagegen nicht, wenn Bewegung vorhanden ist und in ihr das Vorher und Nachher durchaus statt hat? Das wäre gerade, wie wenn man sagen wollte, die Größe sei nicht so groß als sie ist, wenn man darunter nicht diese bestimmte Größe verstehe. Ferner ist die Zeit unendlich, von einer Zahl kann also nur bei einem Teil der Zeit die Rede sein. Und dabei ist die Zahl vorhanden, noch ehe gemessen wird. Doch warum soll denn die Zeit nicht schon vor der Existenz der messenden Seele vorhanden

sein? Man müßte denn den Ursprung der Zeit von der Seele herleiten. Freilich, um gemessen zu werden, braucht sie keineswegs von der Seele herzurühren, denn sie ist in ihrer Größe vorhanden, auch wenn sie niemand mißt. Sagt man endlich aber, die Seele sei das, was sich der Größe zum Messen bedient, was soll uns das nützen, um den Begriff der Zeit festzustellen?

10. Bestimmt man die Zeit als eine Folge der Bewegung[18]), so ist damit so gut wie nichts gesagt, bevor man nicht auseinandersetzt, was das Mitfolgende ist; denn vielleicht ist es selbst wieder die Zeit. Übrigens muß man auch diesen Ausdruck „Folge" näher betrachten, ob man sie nun als später oder gleichzeitig oder früher auffaßt, vorausgesetzt daß man wirklich von einer derartigen Folge reden kann; denn wie man sie auch auffaßt, sie liegt jedenfalls selbst wieder in der Zeit. Damit kämen wir aber auf den Satz: die Zeit ist eine Folge der Bewegung in der Zeit. Doch genug von dem, was die Zeit nicht ist; wollten wir alles Satz für Satz durchgehen, was von so vielen vor uns über die Zeit behauptet worden ist, so müßten wir mehr eine geschichtliche Darstellung geben als untersuchen, was die Zeit eigentlich ist; da wir aber wissen wollen, was man sich denn eigentlich unter der Zeit vorzustellen habe, und da die Ansicht, die Zeit sei das Maß der Bewegung des Weltalls, hinreichend widerlegt scheint, so wollen wir jetzt unsere eigene Ansicht über die Zeit auseinandersetzen.

11. Zu diesem Zwecke müssen wir wieder zurückgehen auf jenen Zustand, den wir von der Ewigkeit ausgesagt haben, jenes unwandelbare, überall vollständige, unendliche Leben, welches nach keiner Richtung hin abweicht, in dem Einen begründet ist und sich auf das Eine bezieht. Die Zeit war noch nicht, oder wenigstens nicht für jene geistigen Wesen, sie sollte aber werden durch den Begriff und die Natur des Späteren. Um zu begreifen, wie die Zeit aus dem Schoße jenes geistigen Reiches entsprang, welches doch ruhig in sich

selbst verharrte, wird man wohl die Musen, welche damals noch nicht waren[14]), ohne Erfolg anrufen; fragen wir also die gewordene Zeit selbst, wie sie in die Erscheinung getreten und geworden ist; sie wird dann vielleicht in folgender Weise über sich selbst sprechen: Bevor sie noch dieses Früher erzeugte und des Späteren bedurfte, ruhte die Zeit, welche noch nicht existierte, in sich selbst im Schoße des Seins; da aber ihre Natur einen regen Tätigkeitstrieb besaß und Herrin ihrer selbst werden wollte und ihren Besitz zu vermehren trachtete, so trat sie in die Bewegung ein, und die Zeit trat in Bewegung mit ihr. Indem wir uns nun immer auf das Folgende hin, immer auf ein anderes und wieder auf ein anderes hin bewegten, und so eine gewisse Länge des Weges durchliefen, gelangen wir dazu, uns die Zeit vorzustellen als ein Abbild der Ewigkeit; da nämlich die Weltseele in sich selbst eine treibende Kraft spürte und, was sie in jener Welt erblickte, immer auf ein anderes übertragen wollte, so mochte sie die ganze Fülle in sich selbst nicht leiden. Wie sich aus dem ruhenden Samen der keimende Begriff heraus entwickelt und weithin, wie man annimmt, fortschreitet, indem er die Vielheit durch die Zerteilung verschwinden macht und anstatt der Einheit in sich selbst die Einheit außer sich selbst aufzehrt und zu einer größeren, aber schwächeren Ausdehnung fortschreitet, so schuf sich auch die Weltseele selbst zuerst zur Zeit, anstatt der Ewigkeit, indem sie die sichtbare Welt, die sich nicht in der Bewegung jener, aber in einem Abbild derselben bewegt, in Nachahmung jener bildete; dann unterwarf sie die sichtbare Welt dem Dienste der Zeit, indem sie sie ganz und gar in die Zeit verlegte und sämtliche Entwicklungen derselben in ihr befaßte. Da die Welt sich in der Weltseele bewegt, welche ihr Ort ist, so bewegt sie sich auch in der Zeit, die die Weltseele in sich trägt. Denn indem sie eine Kraft nach der andern von sich ausgehen ließ in ununterbrochener Reihenfolge, erzeugte die Weltseele durch diese Tätigkeit das Folgende und ging zugleich mit einer

andern Tätigkeit nach jener dem voraus, was früher nicht war, weil weder der Gedanke in Wirksamkeit gesetzt, noch das jetzige Leben der Weltseele dem früheren ähnlich war. Ihr Leben war also ein anderes, und eben dadurch hatte es die Verschiedenheit der Zeit. Die Ausdehnung des Lebens der Seele bringt also die Zeit hervor, und der Fortschritt des Lebens der Seele ist die Beständigkeit der Zeit, ihr früheres Leben die Vergangenheit. Somit muß man die Zeit folgendermaßen bestimmen: die Zeit ist das Leben der Seele[15]), welche in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur andern übergeht. Denn ist die Ewigkeit Leben in der Ruhe, Unveränderlichkeit, Gleichheit und Unendlichkeit, und muß die Zeit ein Bild der Ewigkeit sein, wie diese Welt ein Bild jener Welt, so ist zu sagen, daß es in dieser Welt anstatt des Lebens in jener ein anderes Leben geben muß, welches dieser Kraft der Seele homonym und anstatt der Bewegung der vernünftigen Seele die Bewegung eines Teiles derselben ist; anstatt der Gleichheit, Gleichmäßigkeit und Stabilität ist es die Beweglichkeit eines Prinzips, welches unaufhörlich von einer Wirkung zur anderen fortschreitet; anstatt des Untrennbaren und Einen ein Schattenbild des Einen, welches nur durch seine Kontinuität eins ist, anstatt des Unendlichen und Ganzen etwas in unendlicher Reihe aufeinander Folgendes; anstatt des in sich geschlossenen Ganzen etwas, das nur Teil für Teil zum Ganzen strebt und niemals ein Ganzes ist, denn nur so wird es das Ganze, in sich Geschlossene und Unendliche nachahmen, wenn es dadurch existiert, daß es unaufhörlich die Existenz hinzuerwerben will; so wird auch das Sein jenes Sein nachahmen. Die Zeit ist also nicht außerhalb der Seele und von ihr gesondert, ebensowenig wie die Ewigkeit außerhalb des geistigen Seins Bestand hat; sie ist auch nicht eine begleitende Folge oder etwas Späteres, ebensowenig wie die Ewigkeit in jener Welt, sondern sie erscheint in der Seele, ist in ihr enthalten und gehört mit ihr zusammen, gleichwie die Ewigkeit im Sein und mit dem Sein ist.

12. Aus den obigen Erwägungen ergibt sich, daß man die Zeit als die Ausdehnung und Länge des der Seele eigenen Lebens auffassen muß, welches in ebenmäßigen, einander ähnlichen und geräuschlos sich vollziehenden Veränderungen fortschreitet und eine zusammenhängende Tätigkeit umfaßt. Nehmen wir an, diese Kraft der Seele setze einmal einen Augenblick aus, und ihr jetzt unaufhörliches, ununterbrochenes Leben höre auf, dieses Leben, welches die Wirksamkeit einer ewigen, nicht auf sich selbst bezogenen und in sich selbst verharrenden, sondern einer schöpferischen und schaffenden Seele ist, wollten wir also annehmen, diese Tätigkeit sei nicht mehr wirksam und auch dieser Teil der Seele sei zur geistigen Welt und zur Ewigkeit hingewandt und verharre nun in Ruhe: was wäre dann noch außer der Ewigkeit? Wie gäbe es Verschiedenes, da alles in einem beharrt? Wie ein Früher, ein Später und eine längere oder kürzere Dauer? Wo könnte sich die Seele dann anders hinwenden, als dahin, wo sie ist? Ja, man könnte überhaupt nicht von einem Hinwenden sprechen, da sie sich ja zuerst abwenden müßte, um sich hinwenden zu können. Es wäre ja nicht einmal die Sphäre des Alls vorhanden, da sie nicht früher da ist als die Zeit; denn in der Zeit ist und bewegt sich auch sie, und wenn diese Sphäre sich in Ruhe befindet, während die Seele tätig ist, so können wir die Dauer ihres Stillstands messen, solange jene außerhalb ist. Da nun die Zeit aufgehoben wäre, sowie die Seele aufhört, tätig zu sein und eins wird, so erzeugt offenbar der Beginn der auf die sinnliche Welt gerichteten Bewegung der Seele und diese Lebensäußerung die Zeit; deshalb heißt es auch im Timaios[16]), die Zeit sei zugleich mit dem Weltall entstanden, weil die Seele sie zugleich mit dem Weltall hervorgebracht hat; denn durch eine derartige Tätigkeit ist auch dieses Weltall geworden; diese Tätigkeit ist die Zeit, das Weltall ist in der Zeit. Behauptet man aber, Platon nenne auch die Bewegungen der Gestirne Zeiten, so sei daran erinnert, daß er sagt, die Gestirne sind entstanden, um die Zeit

anzuzeigen und abzugrenzen und um als ein deutliches, in die Augen fallendes Maß zu dienen. Denn da es nicht möglich war, die Zeit selbst durch die Seele zu bestimmen noch die einzelnen Teile eines Unsichtbaren und Ungreifbaren an sich selbst zu messen, so schuf die Seele, besonders für die des Zählens Unkundigen, Tag und Nacht, wodurch es möglich war, den Begriff der zwei durch die Verschiedenheit zu erfassen; daraus entstand nach Platon der Begriff der Zahl. Sodann konnten wir, indem wir den Zeitraum von einem Sonnenaufgang bis zum andern nahmen, eine durch eine gleichmäßige Bewegung bestimmte Zeitdauer gewinnen, auf die wir uns stützen können; und wir brauchen eine derartige Zeitdauer gleichsam als Maßstab der Zeit, denn die Zeit selbst ist kein Maßstab. Wie sollte man sonst auch messen und was sollte man beim Messen sagen? Etwa: das ist eine Größe, wie ich sie habe? Aber wer ist dieses Ich? Doch wohl der, an welchem die Messung geschieht; also ist er, um zu messen, ohne das Maß selber zu sein. Die Bewegung des Weltalls wird also nach der Zeit gemessen, aber die Zeit ist nicht ihrem Wesen und Begriff nach das Maß der Bewegung; sie ist es nur accidentiell: früher als die Bewegung, von der sie sich unterscheidet, zeigt sie an, wie groß die Bewegung ist. Die als eine aufgefaßte Bewegung führt, in so und so langer Zeit wiederholt gezählt, zu der Vorstellung der vergangenen Zeitdauer. Man kann also mit Recht sagen, die sphärische Bewegung messe gewissermaßen die Zeit, indem sie in ihrer eigenen Größe und Dauer die entsprechende Größe und Dauer der Zeit anzeigt. Was hierdurch gemessen ist und angezeigt wird, ist die Zeit, nicht hervorgebracht von der sphärischen Bewegung, sondern angezeigt durch sie. Das Maß der Bewegung ist also das von einer bestimmt abgemessenen Bewegung Gemessene, welches für etwas anderes als diese zu halten ist: denn etwas anderes ist es, welches mißt, etwas anderes, welches gemessen wird. Es wäre, wie wenn man sagen wollte, das von der Elle Gemessene sei

die Größe, ohne den Begriff der Größe anzugeben, und wie wenn man die Bewegung, weil man sie wegen ihrer Unendlichkeit nicht definieren kann, als das durch den Raum Gemessene bezeichnen dürfte; denn nachdem man den von der Bewegung durchlaufenen Raum erfaßt hätte, würde man urteilen, sie sei so groß wie der betreffende Raum.

13. Die sphärische Bewegung zeigt also die Zeit an, in der sie sich selbst befindet. Die Zeit darf aber nicht mehr als ein Merkmal dieses „in welcher" an sich haben, sondern muß in erster Linie selbst sein, was sie ist; in ihr bewegt sich alles andere oder es ruht gleichmäßig und geordnet[17]), und sie muß durch irgend ein Geordnetes zur Erscheinung kommen und in die Vorstellung treten, aber nicht als etwas durch die Bewegung oder die Ruhe Entstandenes; besser immerhin noch durch die Bewegung, da sie uns eine deutlichere Vorstellung von der Zeit verschafft als die Ruhe, und da uns die Dauer einer abgelaufenen Bewegung anschaulicher ist als die Dauer der Ruhe. Darum sind auch die Philosophen zu der Definition gekommen: „Die Zeit ist das Maß der Bewegung", anstatt zu sagen: „Die Zeit wird von der Bewegung gemessen", und anstatt hinzuzufügen, was dieses Gemessene an sich ist; sie hätten sich nicht damit begnügen dürfen, nur eine zufällige Eigenschaft von ihr auszusagen und diese dann auf das Wesen der Sache zu übertragen. Vielleicht meinen diese Philosophen diese Übertragung gar nicht so, wie wir sie verstehen, und indem sie deutlich das Maß nach dem Gemessenen bezeichnen, haben wir ihre Ansicht nicht getroffen. Der Grund unseres Mißverständnisses liegt vielleicht darin, daß sie den Begriff und das Wesen der Zeit, sei sie nun ein Messendes oder ein Gemessenes, nicht völlig klar machten, weil sie in ihren Schriften nur Wissende und eigene Zuhörer im Auge hatten. Platon wenigstens versteht unter dem Wesen der Zeit weder etwas Messendes noch etwas von einem andern Gemessenes; er sagt vielmehr, um sie zu veranschaulichen, die sphärische

Bewegung habe immer einen kleinsten Teil zum kleinsten Teil der Zeit hinzugefügt; daraus könnten wir entnehmen, was und wie groß die Zeit sei. Um uns jedoch ihr Wesen klar zu machen, sagt er, sie sei zugleich mit dem Himmel entstanden, als ein bewegtes Bild der Ewigkeit; denn die Zeit ruht nicht, weil auch die Seele nicht ruht, mit welcher zusammen sie läuft und sich bewegt; sie ist aber zugleich mit dem Himmel entstanden, weil ein und dasselbe Leben der Seele zugleich den Himmel und die Zeit zustande bringt. Angenommen, das Leben der Seele zöge sich in sich selbst zu einer leeren Einheit zusammen, so würde in demselben Augenblick auch die Zeit, welche nur in dem Leben der Seele besteht, ebenso wie der Himmel, der nur durch die Seele existiert, aufhören zu sein. Wollte man aber das Früher und Später dieses abgeleiteten Lebens und dieser abgeleiteten Bewegung als etwas Wirkliches annehmen und das als die Zeit ansehen, dagegen das Früher und Später in der ursprünglichen und wahren Bewegung für nichts erklären, so wäre das sehr töricht; denn damit würde man der seelenlosen Bewegung das Früher und Später, also die Zeit, zusprechen, sie dagegen der Bewegung, von welcher diese nur ein Bild ist, absprechen; und doch besteht von der der Seele eigenen Bewegung aus auch das Früher und Später durch ursprüngliche, uranfängliche Selbsttätigkeit, wodurch die Seele wie eine jede ihrer Wirkungen, so auch die Folge der Zeit und damit zugleich den Übergang von einem zum andern erschafft. Warum führen wir nun zwar die Bewegung des Weltalls auf die Bewegung der Seele zurück und verlegen sie in die Zeit, während wir doch die Bewegung der Seele, welche in der Zeit besteht und ewig wirksam von einer Tätigkeit zur andern fortschreitet, nicht in die Zeit verlegen? Weil das, was vor und über der Tätigkeit der Seele liegt, die Ewigkeit ist, welche ihre Bewegung und Ausdehnung nicht teilt. Zuerst trat also die erste Bewegung in die Zeit heraus und erzeugte die Zeit und ließ sie bestehen

durch ihre eigene Wirksamkeit. Wie kommt es nun, daß die Zeit allgegenwärtig ist? Weil das Leben der Seele von keinem einzigen Teil der Welt getrennt ist, wie auch das Leben unserer Seele in allen Teilen unseres Körpers gegenwärtig ist. Behauptet man aber, die Zeit sei keine Hypostase und nichts Wirkliches, so wird man offenbar auch über Gott selbst eine falsche Behauptung aufstellen, wenn man sagt: Gott war und wird sein; denn so wird er sein und war er, wie dasjenige ist, in welchem er sein soll. Um diese Einwürfe zu widerlegen, ist eine andere Art der Beweisführung erforderlich. Es ist aber außerdem bei allem, was darüber gesagt wurde, zu beachten, daß man, wenn man sieht, wie weit ein vorwärtsschreitender Mensch sich bewegt hat, damit auch die Größe der zurückgelegten Bewegung auffaßt, und wenn man die Bewegung durch den Schritt sieht, man auch das vor dieser Bewegung in dem Menschen vorhandene bestimmte Quantum der Bewegung sieht, wenn anders er die Bewegung des Körpers bis zu diesem bestimmten Quantum ausdehnte. Den während dieser bestimmten Zeit bewegten Körper wird man nun zurückführen auf diese bestimmte Bewegung und die Zeit derselben; die Bewegung selbst aber auf die Bewegung der Seele, welche dieselbe Ausdehnung hat[18]). Doch worauf sollen wir die Bewegung der Seele wieder zurückführen? Worauf wir sie auch zurückführen, immer werden wir auf ein in sich geschlossenes unteilbares Prinzip gelangen; und dies ist das Uranfängliche, das Erste, das, in dem alles andere enthalten ist; es selbst ist nicht mehr in einem andern enthalten, denn es kann von nichts umfaßt werden. Bei der Weltseele verhält es sich gerade so. Also ist auch wohl in uns die Zeit? Gewiß, sie ist in gleicher Weise in der Weltseele wie in jeder einzelnen Seele, welche zusammen eine einzige bilden. Die Zeit wird also durch die einzelnen Seelen nicht auseinandergezogen und geteilt, so wenig wie die Ewigkeit, welche auf verschiedene Weise in allen gleichartigen Dingen existiert.

DRUCK
DER
SPAMERSCHEN
BUCHDRUCKEREI
LEIPZIG